محمد إبراهيم مبروك

مواجهة المواجهة

المناقشة الإسلامية للأفكار العلمانية وكتب المواجهة

الكتـــاب الأول

موقف الحركة الإسلامية بأجنحتها المختلفة من:

- العلمانية
- العقلانية
- المرجعية الفكرية للحركة الإسلامية
- التطبيق الفورى للشريعة أم التدريج
- تطبيق الحدود
- حكم المرتد
- الديمقراطية والحاكمية
- الدولة الإسلامية والدينية والمدنية
- نظام الحكم فى الإسلام
- الأقباط وموقعهم فى الدولة الإسلامية
- النص أم المصلحة

الكتـــاب الثـــانى

منـــاقشـــة أفكـــار

د. غـــالى شكـــرى
د. جابر عصفـــور
د. رفعت السعـــيد
د. حســـن حـــنفى

وغـــيرهـــم

مواجهة المواجهة

محمد إبراهيم مبروك

بسم الله الرحمن الرحيم

«.. إنه من يتق ويصبر فإن الله لا يُضيع أجر المحسنين»

يوسف: ٩٠

«.. ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم .

«وعدَ الله لايخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لايعلمون»

الروم: ٥،٦

«إنما أشكو بثى وحزنى إلى الله وأعلم من الله مالا تعلمون»

يوسف: ٨٦

«.. أنى مغلوب فانتصر»

«.. أنى مغلوب فانتصر»

القمر: ١٠

الإهداء

برغم كل شىء

كل شىء

إلى أول إنسان قرأ لى فى الوجود

محـــمـــد

الكتـــاب الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الأمر جد لا هزل

لقد خيل للعلمانيين -والملحدين منهم بوجه خاص- أن الفرصة قد واتتهم باشتعال الصراع بين الدولة والإرهابيين لكى ينقضوا على الإسلام ذاته بما يمثله من عقائد وقيم ومفاهيم وهيئات ورموز.

هل الفرصة قد واتتهم حقا؟! أم أنهم هم الذين صنعوها، أو على الأقل شاركوا فى صنعها؟.

قد يكون الإسلاميون هم الذين دفعوا الدولة إلى التقارب مع العلمانيين، لكن العلمانيين استغلوا الأمر شرَّ استغلال، حيث عملوا على فرض علمانيتهم على كل مؤسسات الدولة وانطلقوا من أجهزة إعلامها يهاجمون بضراوة كل صور التدين الإسلامى: التدين الإرهابى والتدين المعتدل والتدين المستنير وحتى التدين الرسمى الحكومى ذاته، بل وصل بهم الأمر إلى مهاجمة الصورة التعبدية للتدين الروحى المنعزل الذى يشيعون أن علمانيتهم تسمح به.

فلم يكتفوا بالهجوم على المنظمات الإرهابية، وإنما أطلقوا براكين أحقادهم على الجميع: الإخوان وحزب العمل (خصوصا عادل حسين) ومحمد عمارة وفهمى هويدى والأزهر (وما أشد هجومهم على الأزهر بالذات، وما أصعبه على النفس) وهاجموا فى الأزهر كل مؤسساته: شيخ الأزهر والمفتى ومجمع البحوث الإسلامية، وأعلامه الكبار كالشيخ الغزالى والشيخ الشعراوى والشيخ العدوى. حتى امتد هجومهم إلى الجمعية الشرعية وجماعة التبليغ والدعوة، وخطورة المسألة تأتى من كون العلمانيين بذلك يغلقون كل دوائر الحوار على الإسلاميين، بل إنهم باتهامهم لهم بالإرهاب لمجرد تمسكهم بعقائدهم ومطالبتهم بتطبيق الشريعة الإسلامية يمارسون فى الحقيقة عليهم أقصى درجات الإرهاب الفكرى، حيث يضعونهم بين أمرين لا ثالث لهما: إما أن يتخلوا عن عقائد دينهم وقيمه وشريعته، وإما أن

تثبت عليهم تهمة الإرهاب لعدم قبولهم ذلك فإلى أى أمر ياترى من الممكن أن تأتى النتيجة؟!

لقد كان المحللون يرجعون باللوم على بعض وزراء الداخلية فى إشعال الصراع وإيقاد نيران الغضب، فهل من الممكن مقارنة كل مافعله هؤلاء بالدور الخطير الذى يقوم به وزير الثقافة وزمرة العلمانيين الذين حوله فى إشعال نار الفتنة؟!

فمتى تفيق الدولة وتتدارك ماأوقعها فيه العلمانيون من مصائب جسيمة؟ وإن كان الإسلاميون هم الذين دفعوها لذلك فلتكن هى من الحكمة بحيث لايمضى الأمر إلى أكثر مما مضى إليه ولتعمل على إنقاذ مايمكن إنقاذه. وإذا لم تقم الدولة بواجبها في الدفاع عن الأزهر -حصن الإسلام- من هجمات العلمانيين فعلينا نحن أن نقوم بذلك، لأن الأزهر هو إرث الإسلام ذاته وليس إرث حكومة من الحكومات.

والحسنة الأساسية فى هذا العصر هى الحرية الفكرية التى أعطاها الرئيس مبارك للجميع، فمابال العلمانيين يستغلونها شرّ استغلال، بينما يحجم الإسلاميون عن استغلالها فى الدفاع عن مقدساتهم وشرح مفاهيمهم العقائدية ومشاريعهم الحضارية فى هذا العصر؟!.

لقد أصدر العلمانيون ماأسموه بسلسلة المواجهة أو التنوير، فهل كان الأمر أمر فكر وعقلانية ومنهج؟ أعتقد أن الأمر تجاوز ذلك ومنذ فترة طويلة ولم تعد القضية فى تعاملهم مع الفكر الإسلامى تتعلق بالمنطق أو المنهج أو الموضوعية، وإنما تتعلق بأمور أخرى مثل التشويه والبلبلة والتخريب. فأين هذا الفكر المحدد الذى يناقشونه وأين هى هذه الخطة الفكرية المنهجية فى المواجهة؟!

إن الأمر لايعدو أكثر من إعادة لأطروحات فكرية قديمة، ليس فيما بينها منهج فكري ينتظمها سوى المصادرة.

إن العلمانيين لايقيمون أى نوع من الحوار العقلاني مع الإسلاميين، فالخطاب العلماني تحكمه مصادرة أساسية يريدون فرضها على الجميع، وهي أن الصراع بين الإسلاميين

والعلمانيين إنما هو صراع بين أناس تنويريين تقدميين التزموا المنهج العقلانى للمنهج المعرفى وامتلكوا المشروع النهضوى الحضارى المنشود، وأناس ظلاميين رجعيين أقاموا من عقائدهم الغيبية سورا حولهم يحجبهم عن الحقائق الواقعية ولايمتلكون أى مشروع حضارى سوى الإرهاب وإطلاق الرصاص.

هذه هى المصادرة المبدئية التى يريدون فرضها على الإسلاميين، بل والنهائية أيضا. إذن فهم لايستهدفون من كتاباتهم أى نوع من الحوار، إنما الهدف الذى يكمن وراء كل كتاباتهم هو السخرية والتشويه والاختزال(١) للمنظومة العقائدية والفكرية والقيمية الإسلامية.

ماالذى نفعله هنا؟

إننا لن نجارى العلمانيين فيما يقعون فيه من سقوط فكرى مزرٍ، كما أن الأمر فى هذا الكتاب لايتعلق بتوجيه خطابنا الفكرى إليهم فقط، ولكننا نوجهه إلى كل من يحاول استشراف معالم المشروع الفكرى للصحوة الإسلامية المعاصرة، ولذلك فسوف نتناول في كتابنا الأول من هذه السلسلة القضايا الفكرية المحورية التى يدور حولها الخلاف بين الإسلاميين والعلمانيين، ونعرض أيضا للرؤى الحقيقية للأجنحة المختلفة للحركة الإسلامية فى العديد من القضايا الأخرى ورؤانا الخاصة لكل منها، هادفين إلى أن يشمل الأمر فى مجموعه العديد من الجوانب الأساسية للمشروع الفكرى الإسلامي المطروح. فوضعنا مدخلاً مبدئياً عن الإشكالية المتعلقة بالإسلاميين من هم؟ وكيف يفكرون؟ وماهى الحركة الإسلامية بوجه خاص؟ وماهى المرجعية الفكرية للإسلاميين ودينامية تأثيرها على الحركة الإسلامية؟. ثم انتقلنا إلى الحديث عن العلمانية وأوضحنا مالحق بمفهومها من تطور تاريخى الأمر الذى يحتم علينا تحديد الواقع الفعلى لما تطور إليه هذا المفهوم عندنا. فما نختلف فيه مع غيرنا أننا لا نواجه فقط المنظومة الفلسفية لفكر ما، خصوصاً فى نسقها الغربى ولكننا نواجه أيضاً الواقع الفكرى التطبيقى لهذه المنظومة فى عالمنا العربى وصيرورتها بعد تفاعلها مع المداخلات الفكرية والسياسية المرتبطة بواقعنا.

(١) راجع مايتعلق بهذا المعنى الإختزالى للإسلام فى صورته الأمريكية بوجه خاص فى كتابنا: الإسلام النفعى.

ثم تطرقنا إلى الحديث عن العقلانية والموقف الإسلامي الأصيل منها، ثم عن نصيب كل من الفكرين الإسلامي والعلماني المعاصرين منها، ثم حاولنا أن نضع تأصيلاً معاصراً للتصور الإسلامي لنظام الحكم المعاصر، ثم تطرقنا للحديث عن إشكالية الديمقراطية وموقف الأجنحة المختلفة للحركة الإسلامية منها، ورؤيتنا الإسلامية للمفهوم الديمقراطي داخل الوعاء الإسلامي.

ثم تناولنا قضية فكرية في غاية الأهمية لما يحدث بها من خلط، وهي العلاقة بين النص والمصلحة. هذا الخلط الذي يتخذه العلمانيون ذريعة للنيل من النصوص الإسلامية تحت ادعاء أن الإسلام دين المصلحة ثم انتقلنا بعد ذلك إلى قضية تطبيق الشريعة الإسلامية، وهل هو فوري أم تدريجي، ثم الرؤية الإسلامية لموضوع الحدود وحكم المرتد في الإسلام، ثم تطرقنا إلى القضية الشائكة التي يثيرها العلمانيون في وجه الإسلاميين ألا وهي موقف الإسلاميين من الأقباط وموقعهم داخل الدولة الإسلامية، وقد عرضنا للرؤى المختلفة لهذه القضية التي أنهيناها برؤيتنا الخاصة التي نذهب إليها في هذا الموضوع.

ثم يكون عملنا بدءاً من الكتاب الثاني ليس فقط مناقشة الفكر الذي جاء في الكتب المنشورة في سلسلة المواجهة، ولكن مناقشة الأعمال الفكرية الأساسية لمؤلفي هذه الكتب لكي تكون مواجهتنا حقيقية وشاملة لكل مايطرحونه من أفكار.

وأخيراً أعيد ماقلته لكم بداية

الأمر جد لا هزل.



من هم الإسلاميون

وماهى الحركة الإسلامية

نستطيع أن نقول أن الفارق الأساسى بين الإسلاميين والمسلمين التقليديين المحيطين بهم هو فى تيقظ الأولين للمعنى الإيمانى الذى تقتضيه كلمة التوحيد «لا إله إلا الله. محمد رسول الله» وهو جعل المرجعية الإسلامية فقط هى المرجعية الحاكمة لهم فى تصوراتهم وقيمهم وسلوكهم دون اعتبار لما هو سائد من المفاهيم والقيم والأفكار والقوانين التى ينساق لها الآخرون.

فالإسلاميون كيان مختلف عن كل الوجود البشرى الذى يحيط بهم. هذه هى الحقيقة التى يجب أن نواجهها لفهم من هم الإسلاميون.

فإذا كان العالم ينقسم إلى قلة من الروحانيين المنعزلين من أمور الدنيا وكثره غالبة من العلمانيين الدنيويين الذين يجعلون المنعزلين من خبراتهم العقلية عن المصلحة المادية المحل الوحيد للحكم على الأمور فى هذه الحياة فالإسلاميون هم قوم يعيشون على الواقع الأرضى ويستوعبونه ويتألفون معه بروح تخلق فى السماء.. إنهم يعون جيداً السنن الأرضية التى يتعاملون معها إنهم الذين يريدون أن يحكموا الدنيا بمنهج السماء.

وداخل هذا الإطار الذى يحدد من هم الإسلاميون نستطيع أن نحدد الإطار الذى تتميز به الحركة الإسلامية من بينهم فيدخل فى إطارالحركة الإسلامية كل الإسلامين الذين يستهدف نشاطهم فى الأساس إقامة الدولة الإسلامية على الواقع المعاصر.

فالنطاق الأول (نطاق الإسلاميين) يتسع للحركة الإسلامية ذات النشاط السياسى المباشر ولغيرها من الإسلاميين الذين لايستهدف نشاطهم فى الأساس اقامة الدولة الإسلامية وإن كان لنشاطهم هذا تأثير غير مباشر على الواقع السياسى بوجه عام فإذا أردنا أن نبرز ذلك فى شكل كيانات محددة نقول: إستناداً إلى المعيار الذى حددناه سالفا

للحركة الإسلامية فإنه يدخل فى إطار هذه الحركة[1] جماعة الإخوان المسلمين وجماعة الجهاد والجماعة الإسلامية وحزب العمل بجناحيه: السياسى الأصولى والأصولى السياسى ومجموعة من المفكرين الإسلاميين الذين سنشير إليهم هنا بالاتجاه العصرى ونميز من بينهم بوجه خاص الأستاذ فهمى هويدى والدكتور محمد سليم العوا والدكتور أحمد كمال أبو المجد كما يدخل فى هذا الإطار أيضاً بعض المفكرين والعلماء الأزهريين.

أما إطار الإسلاميين فإنه يدخل فيه- بالإضافة إلى من يدخلون فى إطار الحركة الإسلامية السابق- السلفيون وجماعة التبليغ والدعوة والجمعية الشرعية.

وحديثنا يدور هنا على الحركة الإسلامية بأجنحتها المختلفة لأنها المناطة فى الأساس فى الصراع الدائر الآن بين الإسلاميين والعلمانيين وأجهزة الدولة السياسية.

(١) لابد أن ننبه هنا إلى أنَّ اهتمامنا يدور على الكيانات الإسلامية الكبيرة المؤثرة دون الكيانات الهامشية الأخرى حتى لو كانت تنتمى إلى الإطار أو ذاك.

الإطار المرجعى
للحركة الإسلامية

الإطار المرجعى للحركة الإسلامية

هناك حقيقة فى غاية البساطة ولكنها برغم بساطتها فإن المكابرة فى عدم الاعتراف بها عند العلمانيين والقوى المعادية للإسلام تحيل النقاشات الدائرة حول الحركة الإسلامية إلى جدل ديماجوجى عقيم لاحدود له.

تلك الحقيقة هى أن الحركة الإسلامية وليدة الالتزام الإيجابى بالإسلام فى الأساس وقبل أى شىء اخر ومن الطبيعى أن يرتبط تضخم ذلك التجسيد الثائر لهذا الالتزام بمدى ما يتعرض له الإسلام من هجوم أو أخطار. أما عملية تحديد المسارات التى تتجه إليها الحركة الإسلامية أو التجسيد الثائر لذلك الالتزام الإيجابى فإن الذى يقوم بذلك هو عملية التطور الفكرى الناشئة عن تفاعل ذلك الالتزام مع الظروف المحيطة به.

ولكن لأن الاعتراف بهذه الحقيقة البسيطة ينسف من الأساس بعضاً من أهم المرتكزات الأيديولوجية أو الفكرية للعلمانيين والقوى المعادية للإسلام فإن تجاهلها قد غدى إحدى المسلمات النظرية فى الموقف التحليلى للحركة الإسلامية فى مقولاتهم حيث يتم العمل على محاولة طمس هذه الحقيقة البسيطة بالإصرار على تفسير هذه الحركة بإرجاعها قهراً إلى الارتباط برد فعل اجتماعى على ضغوط اقتصادية ملحة على طبقة معينة أو كملتجأ ثقافى لإثبات الهوية فى مواجهة ثقافة غازية نافية للذات أو كرد فعل سياسى فى مواجهة استبداد سياسى سلطوى معين أو غير ذلك من التحليلات التى يستطيع المحقق العلمى أن يتبين مدى إصطدامها مع الواقع الموضوعى لتلك الحركة بغير جهد كبير.

وقد يصلح هذا الذى ذكرناه لأن يكون مدخلاً هاماً لفهم المعيار الحقيقى الذى يتم على أساسه تحديد الإطار المرجعى لتلك الحركة من داخلها.

وعلى ذلك كانت العودة إلى منابع الدين الأساسية المتمثلة فى القران الكريم والحديث الشريف والسيرة النبوية والأخذ عن كبار الأئمة فى التاريخ الإسلامى وخصوصاً الأئمة اللصيقين بتلك المنابع مثل ابن حزم وابن تيمية وابن القيم والشاطبى والإمام محمد بن عبد الوهاب والإمام المودودى والإمام البنا.

والإمام ابن حزم شخصية تحيطها هالة من الإبهار لما أشيع عنه من عبقرية وتفرد

في العديد من العلوم فهو صاحب مذهب «المذهب الظاهرى» الذى أسسه الإمام داود الظاهرى ولكن اكتملت أركانه على يد الإمام ابن حزم وهو مفكر ضليع فى علوم العقائد والفلسفات وهو كذلك مؤرخ ونسابة ومحدث لايضارعه في كل ذلك أحد فى عصره وهو بعد كل ذلك شاعر وأديب فريد كتب كتاباً فى الحب «طوق الحمامة» يعد من أبدع الكتب العالمية التى تناولت هذا الموضوع. الخلاصة: فإن الإمام ابن حزم هو أحد عباقرة التاريخ الإسلامي بل تاريخ الفكر العالمى كله.

ولكن هناك أمر اخر أدى إلى ذلك الانجذاب الشديد لاراء وأفكار الإمام ابن حزم هو ماتسمت به اراؤه من حدة فى الحق خصوصاً فى مواجهة الحكام.

وأهم مؤلفاته التى تنتشر بين أيدى الحركة الإسلامية: المحلى وهو موسوعة فى الفقه المقارن وإحكام الأحكام وهو دراسته فى أصول الفقه والفصل فى الملل والأهواء والنحل وهو عمله الشهير فى العقائد والفلسفات والفرق.

ومشكلة المشاكل هو الإمام ابن تيمية المفكر الفقيه العنيد الذى يعد أهم أئمة الإسلام الذين يحظون بالاهتمام الشديد لدى الحركة الإسلامية بل تعتبر أفكار واراء الإمام ابن تيمية هى المرجع الأساسى لدى الحركة الإسلامية فالمتحمسون له يرددون اراءه فى كل الأمور ظهراً عن قلب وغير المتحمسين له فإنهم يحاولون دائماً أن يستندوا فى مواقفهم لأرائه وكأنهم بذلك يكسبونها المصداقية الشرعية.

لوحاولنا تفسير ذلك لقلنا إن ابن تيمية من الناحية الفكرية كان نموذجاً فريداً حقاً فى التاريخ الإسلامي فقد جمع بين أقصى درجات الإلتزام المنهجى بالأسس الإسلامية وأقصى درجات التطور الفكرى ولم يقع فى الكثير من الأخطاء التى وقع فيها غيره ولقد كان موقفه من نقض المنطق الأرسطى من أهم أسباب بلوغه تلك المكانة العالية لدى الإسلاميين لما يعنيه هذا الموقف من تحرر من سطوة الفكر اليونانى وكذلك لما يمثله من عبقرية نافذة استبق بها ابن تيمية الفكر الغربى بقرون طويلة.

أما من الناحية الشخصية فقد ارتبطت شخصية ابن تيمية بالدفاع الصلب المستميت عن عقائده وأفكاره وما نتج عن ذلك من مروره فى سلسلة من الابتلاءات والمحن لم تنقطع إلا

بموته وقد منحت مواجهاته للملوك والأمراء وقتاله للتتار بنفسه حيوية فعالة لكتاباته تبرز اثارها بقوة على ملامح العالم الإسلامى فى القرن العشرين.

ولكل ما سبق فإن كل الكتب المطبوعة لابن تيمية تنتشر بقوة دافقة بين جماهير الحركة الإسلامية.

والإمام ابن القيم هو أهم تلاميذ الإمام ابن تيمية وهو لم يتميز عن أستاذه بالكثير من الاراء الخاصة ولكنه تفرد بتلك الروح الإنسانية المتدفقة التى تشيع فى كل كتاباته التى يعبر عنها بأسلوب غاية فى العذوبة وهو الأمر الذى يعنى تمثيله إلى حد كبير لنفس المرجعية التى يمثلها ابن تيمية للحركة ولكن بروح أخف على النفس من روح الجدية الشديدة الذى تتسم بها كتابات الإمام ابن تيمية.

أما الإمام الشاطبى الأندلسى الغرناطى المتوفى ٧٩٠هـ فالمنتشر بين أيادى الحركة الإسلامية له كتابان أساسيان هما كتاب الاعتصام وهو كتاب يقوم بالدفاع عن السنن النبوية وإحيائها فى مواجهة أهل البدع والضلالات وكتاب الموافقات فى الأصول وهو كتاب مثير للذهول مما يقدمه من تطور فكرى وإلتزام منهجى سنى وفى نفس الوقت فإن قيل لك أنه كتاب «لانظير له»- كما قال ذلك الإمام رشيد رضا- فهذا كلام حقيقى لاشك فيه فالكتاب انتهج لنفسه منهجاً جديداً فى أصول الفقه لم يسبقه إليه أحد بل وربما لم يستطع أن يتبعه فيه أحد حتى الان.

فالكتاب يقف على قمة الفكر الإسلامى حتى القرن الثامن عشر وكأنه كان يمثل ذروة القمة التى ماكان بعدها إلا الهبوط لقرون طويلة. ولعل ذلك ما يفسر حرص العلماء والمفكرين على الاستدلال بمنقولات منه.

والإمام محمد بن عبد الوهاب هو صاحب الدعوة الوهابية المعروفة وكان ظهور هذا الإمام بمثابة صدمة للعالم الإسلامى أدت إلى ارتجاج ما كان سائداً فيه من عقائد ومفاهيم وبدع وخرافات واقتلاع الكثير منها من العقول والقلوب كما حاصرت المذاهب الصوفية التى انتشرت فى الكثير من البلاد وكذلك فقد مثلت دعوته انقلاباً على الفكر الأشعرى الذى كان له النفوذ الغالب على العالم الإسلامى.

ومن هذه النواحى فقد تأثرت الحركة الإسلامية بهذه الدعوة كثيراً، ولكن من ناحية أخرى فلقد كان لهذه الدعوة تأثيراً كبيراً على اكتفاء البعض بالوقوف على القضايا التى توقف عندها الإمام محمد بن عبد الوهاب، بل وقد توقف بعضهم عند القضايا العقائدية والأصولية فقط التى تعرض لها الإمام وتغاضى هؤلاء وهؤلاء عن الموقف الإسلامى التغييرى الذى تعنيه تلك الحركة.

أما الإمام المودودى ذلك الإعصار الإسلامى الذى انطلقت عاصفته فى القرن العشرين ولم تهدأ إلا بعد أن تحققت بداية الحلم فى قيام الدولة الإسلامية فى باكستان عام ١٩٧٩. وبعد أن صبغت كل الحركات الإسلامية المسماة بالإسلام السياسى فى العالم بصبغتها. ذاك الفتى البالى الثياب الذى كتب فى الخامسة والعشرين من عمره كتابة «الجهاد فى الإسلام» فإذا بكاتب أمريكى يعلق عليه قائلاً: «إن هذا الكتاب يشبه فى نظر الملاحظين الغربيين كتاب هتلر الشهير (كفاحى) لأن الكتاب يتضمن مادة قوية لإثارة المسلمين وإذكاء عواطفهم».

بينما قال عنه العلامة «محمد اقبال»: «إنه أفضل المؤلفات عن نظرية الجهاد فى الإسلام وقانونه فى الحرب والسلام وأننى أنصح كل عالم بقراءته».

إن النظرة الواعية للكتابات الأولى للإمام المودودى: «نظرية الإسلام السياسية- أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة- الإسلام فى مواجهة التحديات المعاصرة» كل ذلك يجعلنا نتسائل:

من أين أتى هذا الفتى فى هذه المواضيع شديدة الحساسية بهذا الكلام العميق الوعى، الشديد الإلتزام، العظيم المعاصرة والواقعية؟

من الذين سبقوه؟

عن أى تطور فكرى جاء كلامه كاكتمال له؟

الخلاصة كيف يمكننا أن نفهم من أين تعلم ذلك؟!

وحتى الدراسات التى كتبت عن حياته لاتجيبنا عن شىء من ذلك ولاتعزى أصوله الفكرية إلى هذا أو ذاك من العلماء أو المفكرين بل تكاد تجعلنا نميل إلى القول بأن الرجل

كان عبقرية خاصة من الفكر الملتزم المجاهد جاء لمواجهة عصر وظروف تاريخية خاصة أيضاً. يقول المستشرق الكندى الشهير (الفريد سميث): «إن المودودى هو أول من قدم القانون الإسلامى فى صورة نظام عملى يمكن تنفيذه فى العصر الحاضر. لقد قدم الإسلام فى صورة نظام حياة يقدم الحلول حول مختلف القضايا التى تعترض الجنس البشرى فى كل زمان ومنذ مئات السنين»(١).

وهذه القدرات الخاصة للإمام المودودى هى التى أهلته لأن ينجح فى توجيه فكر علماء الإسلام في باكستان نحو المبادىء الأساسية للدولة الإسلامية على الرغم من آرائهم المتضاربة فى هذا الموضوعوكان رئيس وزراء باكستان حين ذا (عام ١٩٥٠) قد طلب منهم أن يقدموا الحكومة مبادىء ثابتة للدولة الإسلامية لاتكون مثار نزاع بين المسلمين وكان يعتقد أن هؤلاء العلماء سوف لايتفقون على شىء فيتخذ هو من خلافهم حجة لإقامة الدولة «العلمانية» وكما يقول الكاتب الأمريكى باندر فى كتابه «الدين والسياسة فى باكستان»: فقد كان المودودى هو أول من عرض على العلماء المجتمعين مشروعه الذى كان يتضمن اثنين وعشرين مبدأ من المبادىء الأساسية للدولة فجاء جميع العلماء يؤيدونه بعد إدخال التعديلات الطفيفة»(٢).

ولعل ماكتبه المودودى نفسه عن منهجه فى فهم الإسلام يكون صالحاً أيضاً للتعبير عن منهج كل هؤلاء الأئمة الذين ذكرناهم في فهم الإسلام وهو الأمر الذى يفسر لنا لماذا تتخذ الحركة الإسلامية (التجسيد الثائر للالتزام الدينى فى هذا العصر) فكر هؤلاء الأئمة بالذات إطاراً مرجعياً لها. يقول الإمام المودودى(٣) عن هذا المنهج:

«لقد حاولت دائماً أن أفقهم الدين لا من خلال رجالات الماضى أو الحاضر بل من

---

(١) أبو الأعلى المودودى لأسعد جيلانى: ١٧٦ ومابعدها نقلاً عن الأستاذ فاروق عبد الغنى الصاوى: فقه الدعوة الإسلامية والإعلام عند المودودى: ص٢١٢.

(٢) الإمام أبو الأعلى المودودى: خليل الحامدى: ص٥٧، ٥٨ نقلاً عن المرجع السابق.

(٣) فقه الدعوة الإسلامية والإعلام عند المودودى. : ١١٥.

خلال القران والسنة لأنني أردت أن أعرف ماهي متطلبات الدين المفروضة على وعلى كل مسلم ولم أحاول أن أرى ماذا قال هذا العظيم أو ذاك؟ وماذا يفعل؟ فقط حاولت أن أرى ماذا يقول القران وماذا يفعل الرسول صلى الله عليه وسلم.. إن الإنسان العالم يجب عليه أن يحاول معرفة الأحكام الصحيحة عن طريق الكتاب والسنة مباشرة. ثم عليه أن يقوم بالاستعانة بعد ذلك بالاراء المفيدة من لدن السلف الصالح من أجل تحقيق وتمحيص ماتوصل إليه من خلال مطالعة الكتاب والسنة. وعليه أن يقوم بتحقيق المسائل المختلف عليها بصدر رحب دون تعصب أو انحياز ويرى إلى أى حد تتطابق اجتهادات الأئمة مع الكتاب والسنة ثم عليه أن يتبع مايرى أنه الصحيح والحق».

المودودى وحسن البنا:

إننا نستطيع أن نؤكد اتفاق المواقف الفكرية لكل من الإمامين البنا والمودودى من حيث الأسس والأصول اماماً يغذوه البعض اختلافاً بينهما فى بعض الأفكار فهو يرجع فى الأساس إلى الطبيعة الشخصية لكل من الإمامين وطبيعة الظروف الخاصة لواقع دعوتيهما ،كما أن امتداد العمر بالإمام المودودى كان ذخيرة تمكن من خلالها من التعرض للعديد من مسائل الفكر الإسلامى مما يسَّر للحركة الإسلامية أن تجد فى فكره مرجعاً أساسياً للكثير من المسائل والمواقف الفكرية التى تتعرض لها.

المودودى وسيد قطب:

أما مشكلة المشاكل فعلاً فهى العلاقة بين فكر الإمام المودودى وفكر الأستاذ سيد قطب ووضع الأخير فى الإطار المرجعى للحركة الإسلامية.

ومن وجهة نظرنا فإن الأستاذ سيد قطب وإن كان قد استمد الكثير من أفكاره من الإمام المودودى إلى الدرجة التى يمكن معها القول بأن الأستاذ قطب وجد مرجعيته الفكرية فى الإمام المودودى بوجه خاص إلا أن هناك فروقاً خطيرة بين فكر الاثنين تعود إلى:

أولاً: موقع الاثنين من الحركة الإسلامية:

كان الإمام المودودى يقوم ببناء واحدة من أهم الحركات الإسلامية فى العالم وهى الجماعة الإسلامية بباكستان كما يقوم بوضع البناء النظرى للأصول الفكرية التى يقوم عليها الإسلام المعاصر.

أما الأستاذ سيد قطب فإنه كان يعمل داخل حركة قام ببنائها غيره (نقصد طبعاً الإمام البنا) وكانت هذه الحركة تمر بمرحلة غاية فى الارتباك تعرضت فيها لسيل من الابتلاءات مابين قتل وسجن وتعذيب لأبنائها وتشتيت لهم على أيدى زبانية العهد الناصرى ولهذا فقد كان موقف الأستاذ سيد قطب أقرب إلى القائد المقاتل منه إلى رجل الدولة الإسلامية المعاصرة الذى يضع الأطر النظرية لبنائها. ومما يلفت الانتباه أن هذا التباين فى الموقع يتصاحب معه ويرتبط به تباين اخر فى موقف فكرى أساسى يستتبعه نتائج خطيرة فى التوجهات العملية لكل من الرجلين.. هذا الموقف يتعلق بأهمية تحديد الأطر النظرية للدولة الإسلامية لدى الداعين لهذه الدولة.

فبينما يذهب الأستاذ سيد قطب إلى أن:

«الذين يريدون من الإسلام اليوم أن يصوغ نظريات وأن يصوغ قوالب نظام وأن يصوغ تشريعات للحياة بينما ليس على وجه الأرض مجتمع قد قرر فعلاً تجكيم شريعة الله وحدها ورفض كل شريعة سواها، مع تملكه للسلطة التى تفرض هذاوتنفذه.. الذين يريدون من الإسلام هذا لايدركون طبيعة هذا الدين ولا كيف يعمل فى الحياة.. كما يريد له الله..

وحين يقوم هذا المجتمع نفسه فى سن التشريعات التى تقتضيها حياته الواقعية، فى إطار الأسس العامة للنظام الإسلامى.. فهذا هو الترتيب الصحيح لخطوات المنهج الإسلامى الواقعى العملى الجاد.

يجب أن ندرك خطأ المحاولة وخطرها معاً فى تحويل العقيدة الإسلامية الحية التى تجب أن تتمثل فى واقع نام حى متحرك وفى تجمع عضوى حركى.. تحويلها عن طبيعتها هذه إلى «نظرية» للدراسة والمعرفة الثقافية، لمجرد أننا نريد أن نواجه النظريات البشرية الهزيلة بـ«نظرية إسلامية»...

وكل نمو نظرى يسبق النمو الحركى الواقعى ولايتمثل من خلاله خطأ وخطر كذلك

بالقياس إلى طبيعة هذا الدين وغايته، وطريقة تركيبه الذاتي»(١).

فأين هذا الموقف مما يقوله الإمام المودودي(٢) في نفس الموضوع:

«إن على مثل اليقين في نفسي من أنه لو خول المسلمون اليوم أن يؤسسوا دولة لهم في بقعة من بقاع الأرض لما استطاعوا أن يقوموا بإدارة شؤونها وتسيير دفتها وفق المبادئ الإسلامية ولا ليوم واحد فإنكم معشر المسلمين لم تعدو المعدات اللازمة ولاهيأتم العوامل الكافية لتنشئة رجالكم وشبابكم على الطراز المخصوص للتفكير والأخلاق الذي تحتاج إليه الدولة الإسلامية لتسيير دفة أمرها وتنظيم دوائرها العجيبة المتشعبة من الشرطة والقضاء والجند والخراج والمعارف والشئون المالية والسياسية الخارجية.. قل لي بربك ماذا أقول في الذين يبتهجون بذكر الدولة الإسلامية.. ثم لا يعدون لها معداتها ولا يتذرعون لها بشيء من الوسائل، سوى أنهم لم يعرفوا حقيقة «الدولة الإسلامية» ولم يدركوا مغزاها أصلاً».

ونحن لانثبت هذا الموقف للمودودي من خلال دعوته تلك فقط ولكن من خلال موقفه العملي من وضع هذه الأسس النظرية لكافة الجوانب المتعلقة بقيام الدولة الإسلامية في العديد من كتبه وهو الأمر لذى لانجد له وجود في كتابات الأستاذ سيد قطب التي تتميز أساساً بطابعها الصدامي.

أما الأمر الثاني: ففضلاً عن التكوين النفسي منذ البدء لكل من الرجلين حيث بدأ الأستاذ سيد قطب شاعراً جريحا ثائر الوجدان بينما بدأ الإمام المودودي رجل فكرة ومؤسس جماعة- فهناك فارق خطير في التراكم المعرفي الناتج عن هذه البداية عند الرجلين فإلى حين انضمام الأستاذ قطب لجماعة الإخوان المسلمين وحَمْلِه الفكرة الإسلامية كان التراكم المعرفي المتحصل لديه كشاعر خطير وناقد أدبي- كان من وجهة نظر رجل كرئيس الجامعة الأمريكية في لبنان بصدد إنشاء مدرسة نقدية عالمية- هو في أغلبه تراكم معرفي

---

(١) معالم في الطريق: فصل طبيعة المنهج القرآني.

(٢) منهج الإنقلاب الإسلامي.

أدبى بينما على النقيض من ذلك التراكم المعرفى لدى الإمام المودودى شكلته فى الأساس الدراسات الأصولية الإسلامية والدراسات الفكرية المعاصرة.

ونريد أن نوضح مما سبق خطأ الفكرة الشائعة عن تطابق الخطاب الدينى عند كل منهما ووحدة الأفكار والمواقف. فالإمام المودودى مؤسس فكر وواضع أسس نظرية لبناء دولة إنه رجل منظر وصاحب رسالة قام بنفسه بالدعوة إلى ما ينظر إليه. أما الأستاذ سيد قطب فهو من الناحية الفكرية أقرب إلى الشارح لبعض الأسس الفكرية التى توقف عندها لدى الإمام المودودى ومن الناحية الحركية فقد كان قائداً فى أحد المراحل للحركة التى أسسها الإمام البنا .

والنتيجة هى مفارقة أساسية فى المنهج الفكرى والحركى للرجلين فالرجل الذى يرى ضرورة العمل على وضع أسس نظرية لنظام اجتماعى يبشر به ويدعو إليه يختلف منهجه عن الرجل الذى يحذر من عدم البدء فى ذلك قبل أن يمتلك التجمع العضوى الحركى الذى تتمثل فيه العقيدة الإسلامية زمام الأمور فى المجتمع.

ومع كون أن الرجلين كانا يعملان على أن تتمثل دعوتهما فى تنظيم حركى عضوى لكن الأمر يفترق بعد ذلك فالمودودى يرى ضرورة وجود الأسس النظرية التى يمكنه من خلالها تسيير المجتمع ودعوته إلى شىء يفهمه إلى شىء يمكن إدراكه إلى شىء يملك إمكانية التطبيق.. إذن فالصراع هنا أساساً صراع فكرى يقوم على العقيدة.. أما الأمر عند الأستاذ قطب فإنه يرى أن الضرورة القصوى تتعلق بامتلاك تنظيمه الحركى العضوى لزمام الأمور فى المجتمع أى أن الصراع الأساسى هنا هو صراع حركى يقوم على العقيدة أيضاً.

فلينتبه الجميع لهذه المفارقة الخطيرة ونتائجها الفكرية، والحركية، ليتضح حجم الخطأ الكبير فى التوهم الذى يقع فيه الكثيرون فى اتفاق الرجلين فى المنهج الانقلابى.

إن المنهج الانقلابى عند الإمام المودودى هو منهج الانقلاب الفكرى فى الأساس والذى يعنى مفارقة الحركة الإسلامية فى مفاهيمها وأفكارها عن كل المفاهيم والأفكار

السائدة فى المجتمع وليس إعتباطاً أن يطلق المودودى على الدولة الإسلامية التى يدعو إليها الدولةالفكرية.

ولايعنى ذلك أن فكر المودودى لايحتمل اللجوء إلى الصدام الحركى فى ظل ظروف معينة ولكنى أتحدث عن المحور الأساسى الذى يقوم عليه فكر الرجل والذى كاد يلتصق فى أذهان الكثيرين بالتنظيمات السرية لا أكثر.

ومن وجهة نظرنا فإن أغلب الحركات الإسلامية الصدامية فى مصر يغلب عليها الموقف القطبى عن الموقف المودودى.

تطـــور مفهـــوم العلمانيـــة

تطور مفهوم العلمانية

التناقض بين الدين والعقلانية يجد جذوره فى الحضارة الإغريقية القديمة التى تعتبر الحضارة الغربية إمتدادا طبيعيا لها، فلم يكن بالديانة الإغريقية المستمدة من الأساطير الإغريقية القديمة مايغرى العقول اليونانية الكبيرة إلى الإنصات إليها، فالصورة التى رسمها هو ميروس مثلاً للآلهة اليونانية فى الألياذة تجعلهم ذوى طبيعة محدودة «لقد أطلق الباحثون على قصائد هو ميروس اسم انجيل الإغريق وهى إن لم تكن كذلك فقد كانت مسئولة أكثر من أى عامل فردى عن تثبيت وتدعيم صورة الآلهة الشبيهة بالبشر فى أذهان الناس. غير أنه من الأهمية بمكان أن نتذكر أن هناك قوة القدر التى تعنى أن زيوس (كبير آلهة اليونان) قد يستطيع تحدى القدر لكن من الخير له ألا يفعل»(١).

بل لقد كان راسخاً فى تصوراليونان فى عصورهم المبكرة أن هناك تزاوجاً ومعاشرة بين بعض الآلهة بما فيهم زيوس وبين بعض البشر فالتداخل بين البشر والآلهة لديهم كبير جداً إلى الحد الذى «تجد فيه البشر والآلهة يكادون أن يقتربوا من التساوى بل وترجح فيه كفة البشر عن الآلهة أحياناً»(٢).

وفى ملحمة الأوديسة تجد الإلهة أثينا تتغزل فى البطل اليونانى أديسوس فتقول: «إنك تفوق البشر والآلهة مكراً ودهاءً وكلانا يتقن الكذب الذى ينفع ولايضر.

فأنت بين البشو أرجحهم عقلاً وأوضحهم لسانا وأنا بين الآلهة أكثرهم وأخصبهم خيالاً».

وماتذكره الأساطير من أفعال غير محترمة لتلك الآلهة ماكان ليجعلها جديرة بالاحترام بل التقديس فالسطو والخطف والإغتصاب والخيانة هى أمور لصيقة بها وهو الأمر الذى كان له إنعكاسه على الضمير الإنثرابوچى الغربى، فاسم القارة نفسه (أوروبا) مأخوذ عن ايروبا ابنة ملك مدينة صور التى رآها زيوس (كبير الآلهة لديهم الذى لاتنتهى فضائحه) فهام بها حباً ولكى يفوز بها تقمص شكل ثور وديع وراح يقفز حولها وهى تمشى على الساحل ورع

---

(١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب: مجموعة من الكتاب تحت إشراف جفرى بارندر ترجمة إمام عبد الفتاح: سلسلة عالم المعرفة ص٦٨.

(٢) دكتور لطفى عبد الوهاب يحيى: الأسطورة فى مأساة أوديب ملكاً بحث منشور بمجلة عالم الفكر. عدد ديسمبر ١٩٨٦.

الفينيقى حتى تمكن من إغرائها بالركوب فوق ظهره وقفز فى الماء حاملاً حبيبته إلى كيريت وهناك أنجب منها ثلاثة ذكور. وبلوتو (إله العالم السفلى) يختطف الإلهة كورى ويغتصبها فى مملكته تحت الأرض.

وأفروديت (إلهة الحب) تخون زوجها هيفاستوسى (إله النار) مع الإله أزيس (إله الحرب). فيصنع هيفاستوس شبكة من حديد ويلقيها عليهما ليضبطهما متلبسين وكان يُضَم إلى مصاف الآلهة العديد من الأباطرة والملوك والقادة مثل الإسكندر الأكبر وهو الأمر الذى تعلمته روما من اليونان فضم مجمع آلهتها الإمبراطور أغسطس إليه (وهو اكتافيو الذى هزم القائد مارك أنطونيو عاشق كليو باترا فى معركة أكتيوم) وأنطونيو نفسه أصبح أوزوريس إله المصريين حتى أن فسبازيان أحد قادة روما الشهيرين بالدعابة عندما شعر بسكرات الموت تقترب صاح: «آه ياعزيزى وأسفاه أظن أننى صائر إلى أن أكون إلهاً»(١).

فى هذا الجو الدينى الأسطورى الدنس لم يكن من المعقول أن يذهب الفلاسفة الذين وضعوا أسس التفكير الغربى مثل أرسطو إلى غرافة ذلفى ليسألوها عن ماهية حقائق الكون أو حتى عن حقيقة الدين نفسه حتى تروح فى غيبوبة وتجيب عن التساؤلات بإجابات تحتمل تأويلات شتى. فالديانة اليونانية لم يكن بها أى قدر من المعقولية أو القداسة وماكان للفلاسفة سوى أن يعتمدوا على عقولهم وخبراتهم الواقعية فى العمل على إدراك حقائق الوجود أو إدراك حقيقة الدين نفسه، وسواء نتج عن ذلك فلاسفة ملحدين أو فلاسفة مؤمنين، فإن الطريق الإبستمولوچى (المعرفى) لإدراك ذلك كان مستقلاً عن الديانة اليونانية فحتى الذين ذهبوا إلى الإيمان بوجود الله فإنهم ذهبوا إلى ذلك من خلال تصوراتهم، بل ومن خلال هذه التصورات العقلية جددوا تصورهم للصفات الإلهية، بل والتصور الأرسطى بالذات للإله الذى لاينشغل بالعالم وإنما بتأمل ذاتى لا نهاية له هو الذى ترك بصماته فى الفكر الدينى الفلسفى لدى الغرب.

وعلى ذلك فإنَّ السمة الرئيسية التى تحكم الطريقة الأغريقية فى التفكير الفلسفى هى الاقتصار على العقل البشرى، وخبراته فقط فى معرفة الحقيقة وتجريد الوعى البشرى من

(١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب: مرجع سابق: ص١٠٤.

أى معرفة دينية للحقيقة أو بقول أخر البحث عن ثمار الحقيقة فى غير شجرة الدين تماماً وإلى الأبد.

إن عقولهم غلف عن الإقتناع بأنه من الممكن أن يكون هناك شيئاً يسمى وحى يتدخل به الله فى شئون العالم ويصطفى أحداً من خلقه ليقوم بمهمة إبلاغ رسالته إليهم.

إنهم لايستطيعون أن يتصوروا- وبالتالى أن يقبلوا- أن هناك شيئاً سيهبط من السماء إلى الأرض ليشق نسيج الألفة الرتيب الذى ينسج حياتهم ويكشف لهم عن حقيقة الوجود ويحدد لهم الدستور المعيشى الذى ينبغى أن تكون عليه حياتهم وعبادتهم.

وهذا هو المعنى الحقيقى للعلمانية الذى لايسمح لشىء أخر غير العقل أن يتدخل أدنى تدخل فى حياة الإنسان وتصوراته ولايترك حتى للدين نفسه أن يحدد موقعه من تلك الحياة، بل هى- لو أرادت أن تسمح بذلك- التى تقوم بتحديد النطاق الضيق للدين الذى ينبغى أن يعيش فيه دون أن يفكر فى الخروج عنه.

ونفس هذا الإرث هو الذى حدد طريقة التفكير فى الفكر الغربى الحديث فما يقوله الإرث الدينى يلقى وراء الظهر ويحدد الفكر البشرى ماينبغى أن يكون عليه التصور الدينى ذاته. فإما أن يصنع الله العالم ويتركه وشأنه كالمهندس الذى يصنع الساعة لتعمل دون حاجة إليه، كما عند فولتير. وإما أن يكون الدين محض اختراع لتخدير الشعوب كما عند ماركس. أو معبر عن طفولة الفكر البشرى كما عند أوغست كونت، وإما أن يتشكل الدين والإله بالطريقة التى تتوافق مع مصالح الإنسان ومنافعه، كما عند وليم جيمس. يقول المستشرق أربرى(١): «إن المادية والإنسانية والمذهب الطبيعى والوضعية كلها أشكال للادينية. واللادينية صفة مميزة للفكر الغربى».

وهذا الذى نقوله عن كون العلمانية هى السمة الأساسية التى تحكم الطريقة الإغريقية

---

(١) نقلاً عن د. سفر الحوالى: العلمانية.

فى التفكير هو مايذهب إليه الكثير من مفكرى الغرب أنفسهم، يصف الفيلسوف الإنجليزى الشهير بريتراند رسل(١) توما الأكوينى(٢) بأن التمرد على جموده الفكرى أدى إلى «سير التيار الفلسفى الرئيسى مرة أخرى فى القنوات العلمانية، بحيث عاد إلى روح الاستقلال التى كانت تسود فلسفة القدماء»

ويقول ج.ح. كراوزر(٣) واصفاً ثالز (أحد علماء الإغريق) بأنه: «قد قام بتمحيص المعلومات القليلة التى بلغته عن العلوم الرياضية عند المصريين والبابليين بنفس الطريقة العلمانية التى استخدمها فى التحرى عن مدى صدق الحكايات التى كانوا يقولون بها عن الخلق».

وتقول الكاتبة الأمريكية المهتدية مريم جميلة (مارجريت ماركوس سابقا)(٤):

«وبشغف شديد تحول مفكرو «عصر النهضة» إلى الإستلهام من علوم اليونان والرومان القديمة وبإحلال الإيمان بقدرة العقل البشرى المجرد محل الإيمان بالله».

نستطيع أن نستخلص من كل ماسبق مفهوم العلمانية كطريقة فى التفكير تسود الحضارة الغربية وهو أنها تعنى: **الاقتصار على العقل البشرى وخبراته فى إدراك الحقائق وتصريف شئون الحياة.**

x العلمانية كمصطلح

لتلك الظروف التى ألمحنا إليها سابقا والتى تتعلق بالظروف التاريخية لنشأة العلمانية وما اعتراها من تطور تجد القواميس الغربية مشكلة كبيرة فى تحديد معنى العلمانية كمصطلح فقد ورد فى قاموس اكسفورد التعاريف التالية للعلمانية «سكيولار» (أى علمانى).

١- يستخدم المصطلح للإشارة إلى أعضاء الكهنوت الذين يعيشون فى الدنيا لافى عزلة الأديرة.

---

(١) حكمة الغرب: ج١.

(٢) فيلسوف لاهوتى فى العصور الوسطى.

(٣) صلة العلم بالمجتمع: ج١.

(٤) الإسلام فى مواجهة الغرب: ص٢٣، ٢٤.

٢- ينتمي للحياة الدنيا وأمورها (وتمييز ذلك عن الكنيسة والدين).

٣- وكانت تطبق الكلمة على الأدب والتاريخ والفن (خاصة الموسيقى) ومن ثم على الكتاب والفنانين وكانت تعنى غير معنيٌ بالأدب بخدمة الدين وغير مكرس له، غير مقدس، (مباح) وتستخدم الكلمة أيضاً للإشارة للمبانى و«والمبانى العلمانية» هى «غير المكرسة للأغراض الدينية».

٤- ينتمى إلى هذا العالم (الآنى) والمرئى تمييزا له عن العالم الأزلى والروحى الآتى:

أما سيكيولاريزم Secularism (أى العلمانية): فهى العقيدة التى تذهب إلى أن الأخلاق لابد وأن تكون لصالح البشر فى هذه الحياة واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالله أو حياة أخرى(١).

ويقول قاموس العالم الجديد لوبستر شرحاً لمادة العلمانية.

١- «الروح الدنيوية أو الإتجاهات الدنيوية ونحو ذلك وعلى الخصوص نظام المبادىء والتطبيقات الذى يرفض أى شكل من أشكال الإيمان والعبادة».

٢- «الاعتقاد بأن الدين والشئون الكنسية لادخل لها فى شئون الدولة وخاصة التربية العامة»(٢).

ويقول المعجم الدولى الثالث الجديد عن نفس المادة: «إتجاه فى الحياة أو فى أى شأن خاص يقوم على مبدأ أن الدين أو الإعتبارات الدينية يجب ألا تتدخل فى الحكومة أو استبعاد هذه الإعتبارات استبعاداً مقصوداً، فهى تعنى مثلاً «السياسة اللادينية البحتة فى الحكومة»...

وهى «نظام اجتماعى فى الأخلاق مؤسس على فكرة وجوب قيام القيم السلوكية والخلقية على اعتبارات الحياة المعاصرة والتضامن الإجتماعى دون النظر إلى الدين»(٣).

أمر العلمانية هذا دُفع لأبعاد أكبر نحو المادية فهاهو هيوم يرفض كافة المعتقدات

---

(١) نقلاً عن دكتور عبد الوهاب المسيرى. العلمانية رؤية معرفية مقال منشور بمجلة منبر الشرق عدد سبتمبر ٩٢: ص١٧، ١٨.

(٢) نقلا عن سفر الحوالى. العلمانية ص: ٢٢.

(٣) المرجع السابق: ص٢٣.

الدينية على أساس أنها لم تثبت بالتجارب العلمية، وعلى ذلك فقد رفض (إله فولتير) معلناً أننا رأينا الساعاتي يصنع الساعة ولم نرى الله يصنع الكون. حتى كادت العلمانية تتطابق مع المادية في التصور على يد ماركس «الماركسية» الذي اعتبر الدين أفيوناً للشعوب أما أوجست كونت (الوضعية) فقد اعتبر الدين تعبيراً عن طفولة الفكر البشري إلى فرويد الذي اعتبر الأديان مجرد افراز سلوكي للغرائز البوهيمية.

إلى أن يصل الأمر على يد بريتراند رسل (رائد الفلسفة التحليلية) إلى القول بأن: الإنسان محصلة أسباب لاتملك الضمان على ماسيؤول إليه مستقبله وأن نموه وآماله ومخاوفه وميوله ومعتقداته ليست سوى نتاج لتجمعات ظلامية عارضة من الذرات فليس بمقدور أي من البطولة أو عمق التفكير أو قوة الشعور الإبقاء على حياة المرء بعد الممات، فكل العصور وكل التقوى والورع وكل إلهامات العبقرية البشرية مقدر لها الموت داخل الفناء الشاسع للمجموعة الشمسية، فعند انهيار تلك المجموعة الشمسية سيدفن حتماً المعبد الكامل لحضارة الإنسان تحت حطام الكون وركامه، وهذه الأشياء حقيقية إلى درجة أن أي فلسفة لا تعترف بها لابد وألا تحلم بالبقاء لكنه يمكن لمستعمرة الإنسان أن تنبني بأمان على سقالة هذه الحقائق فقط إذا ماوقف الإنسان على أرضية صلبة من القنوط الذي لايستسلم».

وهذه السوداوية المادية التي تدفع الإنسان إلى أن يقيء كل المعاني الحقيقية لإنسانيته بشكل دائم هي التي يدعو العلمانيون لدينا إلى تبنيها، حيث ينطلقون من مقولات مثل مقولة رسل عن هذه المادية: «أن أي فلسفة لاتعترف بها لابد وألا تحلم بالبقاء» كمسلمات غير قابلة للنقاش.

وتستمر عملية الدفع العلماني هذه نحو المادية في تجريد الإنسان من كل ماهو ديني أو روحي أو سامي مفارق لما هو أناني أوغير غرائزي حتى يتيبس الإنسان تماماً ويصبح متوحداً مع الطبيعة «فإذا كان لايوجد في الطبيعة قيم مطلقة فلابد وأن يكون الوضع كذلك بالنسبة للإنسان، ومن ثم يظهر الإنسان الطبيعي الذي هو مجموعة من الدوافع البيولوجية، ولذا فإن بقيت قيم في عالمه فلابد وأن تكون قيماً مادية عامة، مثل المنفعة والبقاء (أي مايحافظ على البقاء المادي للكائن) ولذا تصبح إرادة القوة (الداروينية- النيتشوية) هي القيمة الأخلاقية المطلقة: فهي تعبير عن أن الكائن قد أصبح مرجعية ذاته وأن أخلاقياته كامنة فيه

نابعة منه. عائدة عليه. بالمنفعة أو اللذة أو البقاء. كما يظهر مايمكن تسميته بأخلاقيات الإجراءات، حيث يصبح الإلتزام الأساسى بكيفية الأداء ومعدل الكفاءة وطريقة التنفيذ بغض النظر عن الأهداف والغايات. والقيم الحاكمة أخلاقية كانت أم غير أخلاقية. إنسانية كانت أو معادية للإنسان والكون. إذ أن كثيراً من المجتمعات تحدد التقدم باعتباره القيمة المطلقة والغاية من الوجود الإنسانى دون أى تعريف دينى أو أخلاقى أو إنسانى لمضمون هذا التقدم أو اتجاهه أو غايته. فهو تقدم وحسب أى أن التقدم يصبح مرجعية ذاته. ومن ثم يتحول التقدم إلى مجرد عملية وإلى حركة دون هدف أو غاية»[١].

وعلى الرغم من ذلك فنحن لانريد أن نسقط فى خطأ المطابقة بين العلمانية والمادية[٢]، وإنما كان حديثنا الأخير عن الإتجاه المتطرف فيها (وهو على كل حال الاتجاه الأقرب لما يبشر به العلمانيون عندنا). فالرؤية العلمانية قد تذهب إلى الاعتقاد بالوجود الإلهى وأهمية الدين، ولكن من خلال التصور العقلى لمثل هذه الأمور ومثال ذلك الإيمان الدينى من خلال الرؤية البراجماتية لوليم چيمس أو من خلال حياة العقل كما عند برنشفيك[٣]، الذى يذهب إلى أنه «لايوجد شيء خارج حرية العقل»[٤].

إن تطور مفوم العلمانية يدفعنا إلى تحديد واقع التحدى العلمانى الراهن الذى يواجهنا على الخصوص. والرصد المتعمق لهذا الواقع يجعلنا نذهب إلى أنه يقوم على محورين:

الأول: محور النخبة العلمانية المثقفة الذى قد تتفرع توجهاته نحو ماركسية ووضعية وبراجماتية وتحليلية، ولكنها تدور أساساً حول فرضية مسبقة وهى اقتصار الحقيقة على كل ماهو مادى تجريبى ومصادرة ماهو غير ذلك على أساس كونه خرافات وأضاليل، وهذا مايفسر إنطباع عباراتهم بالإطلاقية واحتكارهم لصفات التنوير والعقلانية والتقدم والحضارة كحق طبيعى لدعوتهم أما الظلام واللاعقلانية والتخلف والرجعية، فيجعلونها من

(١) د. عبد الوهاب المسيرى: العلمانية: ورقة عمل لمؤتمر العلمانية.

(٢) لانتفق مع حديث الدكتور عبد الوهاب المسيرى عن العلمانية الذى تكاد تتطابق فيه مع المادية حتى أنه يكاد يتحدث عن الأخيرة نيابة عن الأولى، كما بدى ذلك واضحاً فى دراسته: العلمانية رؤية معرفية أو ورقة عمل حول مؤتمر العلمانية التى سبق الإشارة إليها وإن يكن يقر من حيث المبدأ بانقسام العلمانية إلى مؤمنة وملحدة كما جاء فى حوار له مع جريدة العربى الناصرية.

(٣) فيلسوف مثالى فرنسى (١٨٦٩: ١٩٤٤).

(٤) نقلاً عن م. م بوشنسكى. الفلسفة المعاصرة فى أوروبا. ص ١٥١.

نصيب الإسلاميين كصفات لصيقة بهم بشكل حتمى لا فكاك لهم منها كما يدعى العلمانيون
المحور الثاني: محور الواقع السياسى والاقتصادى والاجتماعى وهو الواقع الذى يتحرك فى آلية المركبة البراجماتية التى تنطلق فى سعار لايعرف الرحمة نحو المصلحة.. المنفعة.. اللذة.. المال.. الكم.. التراكم.. الأرصدة.. الأرقام.. ساحقة فى سبيل ذلك كل الأشياء وكل المقومات المتعلقة بحقيقة وجود الإنسان وساحقة أيضاً فى سبيلها كل المعتقدات والفلسفات والمفاهيم الأخرى على المستويات الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، من حيث الواقع الفعلى. فتنوب هى وحدها عن مختلف الإتجاهات العلمانية الأخرى وتكاد البراجماتية بذلك أن تتطابق مع العلمانية فى هذه المستويات، مما يجعلها ممثلة لها من حيث الواقع العملى.

هذان هما المحوران اللذان يشكلان المواجهة الحقيقية لمعركة الإسلام مع العلمانية.

العقلانية
بين الإسلاميين والعلمانيين

موقف الحركة الإسلامية من العقلانية

العقلانية كطريقة للتفكير بوجه عام تعنى الحركة الإستدلالية التى ينتقل بها الذهن بفاعليته من مقدمة ما إلى نتيجة، أو من حقيقة ما إلى حقيقة تتولد منها أو ترتبط بها ارتباطاً مطرداً.

وهى بعد ذلك ترتبط فى الواقع الثقافى بعدة أمور أخرى، منها الموقف من حرية العقل والموقف من حقائق العلم والرؤية التحليلية للواقع الذى لا تتعامل معه من خلال فرضيات حتمية مسبقة.

إن القرآن الكريم (الأساس المرجعى الأعظم لأى حركة إسلامية) يطالب الإنسان بالاحتكام إلى العقل حتى أن «مادة (عقل) ذكرت فى القرآن أكثر من خمسين مرة، وتكرر السؤال الإستنكارى (أفلا تعقلون؟) ثلاثة عشر مرة وكأنه لازمة. ولو تتبعنا الكلمات الأخرى التى تدخل في نفس الموضوع مثل: نظر وتفكر وفقه وعلم وبرهان ولب، ونحو ذلك لو جدنا من الآيات الشيء الكثير جداً»(١)

بل إننا نستطيع القول بأن القرآن قد كشف عن وجود العلاقات المنطقية التى تحكم الكون، وأمر الناس بالبحث عنها وإدراك حقيقتها وجعل ذلك من مراتب العبادة لله سبحانه وتعالى. هذا ما يجعل كاتباً ماركسياً مثل مكسيم رودنسون يتحدث عن العقلانية فى القرآن فيقول(٢): «فى مقابلة العهدين القديم والجديد فإن العقلانية القرآنية تبدو صلبة كالصخر». وكما يقول العقاد عن الإسلام فى أحد مؤلفاته إنه «دين يفرض المنطق السليم على كل مستمع واعٍ للخطاب قابل للتعليم».

أما موقف الإسلام من العلم فإنه يتلخص فى تقريره أن الطريق إلى معرفة أسرار الوجود هو طريق الشهادة الكونية على أنه سبحانه وتعالي هو الحق. يقول الله سبحانه وتعالى فى قرآنه الكريم:

«سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق»

---

(١) يوسف القرضاوى: بينات الحل الإسلامى.

(٢) الإسلام والرأسمالية: نقلا عن الدكتور يوسف القرضاوى، المرجع السابق.

ولذلك فإن جارودى يذهب إلى أن «مبدأ التوحيد- وهو حجر الأساس فى تجربة الإسلام لمعرفة الله- يلغى كل ما يفصل بين العلم والإيمان. وبما أن كل شىء فى الطبيعة هو دلالة على الوجود الإلهى، تصبح معرفة الطبيعة- مثلها فى ذلك مثل العمل- شكلاً من أشكال الصلاة وسبيلاً للتقرب من الله». (١)

والقرآن الذى كانت أول كلمة أنزلت فيه «اقرأ» وثانى سورة فى النزول هى القلم، يصف الغافلين عن النظر والتفكير فى هذا الكون بأنهم «كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون» الأعراف ١٧٩.

فالكون هو كتاب الله المفتوح، كما أن القرآن هو كتاب الله الموحى والقرآن كثيراً ما يضرب الأمثلة فى تأسيس المعرفة اليقينية على الإدراك الحسى، فهو حين يرد على افتراءات المشركين يقول عنهم: « ماأشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم». فهو قد نفى دعواهم لانتفاء المشاهدة، فمن أين إذن قد أتو بتلك الدعوى؟ كما أن الله يقول لرسوله الكريم صلى الله عليه وسلم: «ولا تقف ماليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا»

والغريب أن العلمانيين يحاولون إنكار هذا الموقف الإسلامى من العلم على أساس أن الإسلام كدين لابد أن يذهب إلى الإعتقاد فى القدرة الإلهية على التدخل فى قوانين الطبيعة، ولكن الإعتقاد فى هذه القدرة شىء والتعويل عليها في مجال العلم شىء اخر، حيث لا يكون مسموحاً إلا ببناء الحقائق على السنن الكونية التى حثنا الله فى كتابه العزيز على العمل على اكتشافها. والرؤية الموضوعية تقتضى بناء الموقف الإسلامى على القواعد العلمية التى حرصت على التمسك بها في عملية اكتشاف قوانين الطبيعة، وليس على الاعتقاد الإيمانى الذى ليس له علاقة بقواعد الاكتشاف وإنما برسوخ عقيدة الإيمان بقدرة الله على فعل ما يريد. وهذا الموقف من العقلانية فى التفكير هو الموقف الذى حرص على تأكيده أئمة ومفكرو الإسلام الذين ينتسب إليهم الإطار المرجعى للحركة الإسلامية.

يقول الإمام ابن حزم (٢) عن منهجه فى كتابه التاريخى (الفصل فى الملل والأهواء

---

(١) الإسلام دين المستقبل.

(٢) جـ١، ص٣٦.

والنحل): «إن ايراد البراهين المنتجة عن المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحس من قرب أو من بعد على حسب قيام البراهين التى لا تخون أصلاً مخرجه إلى ما أخرجت له، وألا يصح منه إلا ما صححت البراهين المذكورة فقط. إذ ليس الحق إلا ذلك»

ويقول في موضع اخر:

«إن الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس وهذا نفسه لا غيره الغرض فى الشريعة. هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالشريعة.. اللهم إلا لمن إنتمى إلى الفلسفة بزعمه وهو ينكر الشريعة بجهله على الحقيقة بمعانى الفلسفة، وبعد عن الوقوف على غرضها ومعناها» (١)

أما الإمام الغزالى فيقول:

« النتائج اليقينية التى نستدلها من مقدمات يقينية إذا قيل لك خلافها حكاية عن أعظم خلق الله مرتبة وأجلهم فى النظر والعقليات درجة، بل لو نقل عن نبى صادق نقيضه، فينبغى أن يقطع بكذب الناقل أو بتأويل اللفظ المسموع عنه، ولا يخطر ببالك إمكان الصدق. فإن لم يقبل التأويل فشكٌ فى نبوة من حكى عنه بخلاف ما عقلته إن كان ما عقلته يقينا».

هل قرأت–معى– العبارة الأخيرة جيداً: « فشكٌ فى نبوة من حكى عنه بخلاف ما عقلته إن كان ما عقلته يقيناً».

فيا ترى من أين أتى الإمام الغزالى بتلك الجرأة فى الشك فى نبوة نبى صادق حكى عنه بخلا ف ما يعقل يقيناً؟... لا شك أن الذى يتدبر القرآن جيداً يكتسب بشكل طبيعى تلك الجرأة، لأن القرآن فى خطابه إلى الناس يستدل على الحقائق الإيمانية بمبادىء العقل وحقائق الحس وخبرات التجربة.. أى أنه يؤسس إدراك الحقائق على اليقينيات العقلية والحسية.

ويقول الإمام ابن تيمية (٢): « إذا قيل تعارض دليلان سواءً كانا سمعيين أو عقليين أو أحدهما سمعياً والآخر عقلياً فالواجب أن يقال لا يخلو، إما أن يكونا قطعيين أو يكونا ظنيين وإما أن يكونا أحدهما قطعياً والآخر ظنياً.

---

(١) نقلا عن مقدمة المحققين: د. محمد ابراهيم نصر، ود. عبد الرحمن أبو عميرة.

(٢) درء التعارض بين العقل والنقل، جـ١ ص٧٧، دار الكتب العلمية، بيروت.

أما القطعيان فلا يجوز تعارضهما: سواء كانا عقليين أو سمعيين أو أحدهما عقليا والآخر سمعياً، وهذا متفق عليه بين العقلاء، لأن الدليل العقلى هو الذى يجب ثبوت مدلوله ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة. وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان وأحدهما يناقض مدلول الآخر للزم الجمع بين النقيضين- وهو محال- بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التى يعتقد أنها قطعية فلابد أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعى، وأن لا يكون مدلولهما متناقضين. فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين.

وإن كان أحد الدليلين قطعياً دون الآخر، فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعى أو العقلى، فإنه الظن الذى لا يدفع اليقين.

وأما إن كان جميعاً ظنيين: فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما. فأيهما نرجح كان هو المقدم، سواء كان سمعياً أو عقلياً».

وفى إيجاز مبدع وحسم قاطع يقرر الإمام حسن البنا (١): « أن الإسلام يحرر العقل ويحث على النظر فى الكون ويرفع قدر العلم والعلماء، ويرحب بالصالح النافع من كل شىء» و«الحكمة ضالة المؤمن أنَّى وجدها فهو أحق الناس بها».

وقد يتناول كل من النظر الشرعى والنظر العقلى مالا يدخل فى دائرة الآخر، ولكنهما لا يختلفان فى القطعى.. فلن تصطدم حقيقة علمية صحيحة بقاعدة شرعية ثابتة. ويؤول الظنى منهما ليتفق مع القطعى».

وفى تحديد شديد يقول الإمام المودودى (٢):

« وجملة القول أن هذا الدين لايمكن لأحد أن يتبعه ويبقى ثابتاً مستقيماً فى اتباعه إلا بقدر ما يكون له من العلم والبصيرة والنظر والفكر، لأنه بقدر ما ينال الكمال فى هذه الجوانب ينال كمال درجاته عند الله».

ويقول فى موضع آخر:

« ولكن ليس مدار الانتفاع من هذا الكتاب (يقصد القرآن الكريم) والبقاء على الصراط المستقيم واجتناب الضلالات فى العقيدة والعمل إلا على نفس ذلك الشىء الذى أقيم عليه بناء الدين منذ أول يومه أى العلم والعقل» (٣)

---

(١) مجموعة رسائل الإمام، والفقرتان من ركن الفهم فى رسالة التعاليم، ص٣٩٢.

(٢) الإسلام فى مواجهة التحديات المعاصرة، ص١١- ١٢.

(٣) المرجع السابق. ص١٢.

الرؤية العقلانية للواقع بين الإسلاميين والعلمانيين

نحن لا ننكر أن لدينا إطارا غيبيا فى مجال العقائد لا نسمح للعقل بتجاوز حدوده.. وهذا من حيث تصور هذه العقائد وليس من حيث الإلمام بها. كما أن لدينا إيمانا مبدئيا بعدم استقامة النظر العقلى إذا خالطه الهوى الذى يرتبط ارتباطاً حتمياً بالمصالح المتضاربة، وهو أمر لا يجعل تسليمنا بتفويض الوحى فيما يخص تحقيق العدالة بين البشر (وهو ما يتعلق بأحكام الشريعة) ليس تسليماً إيمانياً فقط ولكن قناعة موضوعية أيضاً. أى أن الإطار الإبستمولوجى (المعرفي) للعقلانية فى الإسلام هو الإطار الذى يجد فيه العقل المنتج الفعال القدرة على استخلاص الحقائق اليقينية من شواهدها الحسية والمنطقية. أما ما يتجاوز ذلك من معرفة- سواء كان في مجال الإدراك العقائدى أو فى مجال القيم- فهو نطاق للتخمين المعرفى لا تسمح العقلانية الإسلامية بالعمل فيه ولذلك فهى تفوض فيه الوحى على أساس إيمانى وعقلاني أيضاً.

هذا على النقيض من الفكر العلمانى الذى تتعامل عقلانيته مع هذا النطاق المعرفى إما بالتخمين أو بالمصادرة القائمة على العجز، أو بتقديم الحقيقة المتغيرة التى تحيا فى حالة تغير وتبدل دائمين، وهو احتيال إبستمولوجى علمانى يقدم كبديل للإعتراف عن العجز عن إدراك الحقيقة في هذا النطاق المعرفى وهذا التهافت العقلانى العلمانى فى هذا النطاق يعطى المصداقية لموقف العقلانية الإسلامية التى تدرك القدرات الواقعية للعقل وتنفى من خلال هذا التقسيم للنطاق المعرفى الصدام بين حقيقة الإسلام ذاته وبين حقيقة تحرر العقل المعرفى فيه.

إن أهم ما يميز المشروعات الحضارية التى تقدمها الحركة العلمانية هو تجاهلها للمنظومة الفكرية والإجتماعية التى تؤطر الواقع التاريخى للأمة، وتبنيها لمفاهيم وقوالب فكرية انتجتها صراعات فكرية وإجتماعية لواقع تاريخى ينتمى إلى أمة أخرى هى أمة الغرب. إن هذا لا يجعلهم يقدمون حلولاً حضارية منبتة الصلة عن الواقع الذى يتعرضون له فقط، وإنما يتسببون بذلك فى إهدار الطاقات العقلية للأمة والكثير من نشاطها الحضارى

الفعال الذى كان ينبغى استثماره فى التعرض للمشاكل الحقيقية التى تنخر الواقع الحضارى للأمة.

هل يستطيع أحد أن يتصور مدى الطاقات العقلية والنشاطات الإنسانية التى أهدرتها الأمة بسبب الإشكاليات التى طرحها العلمانيون فى صراعهم مع الإسلاميين فى العصر الحديث؟ وماذا لو كان قد تم استثمار تلك الطاقات والنشاطات فى التنمية الحضارية لأمتنا على الأسس الاجتماعية والفكرية الإسلامية التى تشكل واقع الأمة الفعلى؟! إن الموضوعية العلمية كانت تقتضى من الطرف العلمانى العمل على التنمية الحضارية بناءً على هذه الأسس، حتى ولو لم يكن مؤمنا بأساسها العقائدى.. فخيار المشروع الحضارى الإسلامى هو خيار براجماتى حتمى لمن يفقدون الموقف الإيمانى إذا كانوا فى الحقيقة موضوعيين مع أنفسهم. إن طاقات الأمة المهدرة فى الصراع بين الإسلاميين والعلمانيين هى السبب الأساسى فى تخلف هذه الأمة عن ركب المسيرة الحضارية المتقدم للأمم الأخرى.

العقلانية والتصور المسبق للواقع

بادء ذى بدء أريد أن أقول إن التصور المسبق عما يمكن أن يحدث من أمور فى الواقع هو مايشكل الصدام الحقيقى مع العقلانيين.

فالعقلانية الحقيقية هى أن استقرىء الواقع دون أحكام مسبقة، وأحلل جزئياته حتى أستطيع تفهم الأسباب الفاعلة فى توجيه أحداثه، واستشرف من خلال المعطيات التى أدت إليها هذه الأحداث ماذا من الممكن أن تتوجه إليه حركته، دون أن أجعل منها قواعد حتمية موجهة لهذا الواقع، أركن إليها وأكف عن عملية الاستقراء والتحليل والاستنباط. ولكن لكى أكون عقلانياً حقيقياً فى تعاملى مع واقع ما لابد أن أظل فى حالة رقابة مستمرة واستقراء دؤوب وتحليل عميق واستنباط دقيق.

أما التصور المسبق عما يمكن أن يحدث من أمور فى الواقع فإنه ينظر إلى هذا الواقع من خلال مجموعة من القواعد والقوانين التى يرى حتمية حدوثها وتوجيهها لأحداث هذا الواقع، والنتيجة التى تحدث هى صدام هذه القواعد مع مايحدث فى الواقع بالفعل. إن الذين تحكم عقولهم تلك القوانين المسبقة يعملون جاهدين على تأويل أحداث الواقع حتى تتفق مع مقتضيات تطبيق هذه القواعد والقوانين، وهو الأمر الذى قد يبلغ بهم الشطط البعيد. بل إن ذلك الشطط قد يبلغ بهم حد الزعم بحدوث وقائع معينة يأتون بها من عند أنفسهم ليحاولوا من خلالها إثبات صحة فروضهم ومصداقية تصوراتهم.. وواضح مدى صدام تلك الطريقة فى التفكير مع العقلانية التى ينبغى نهجها فى فهم أحداث العالم.

ولعل الفكر التحليلى الماركسى هو المثل النموذجى لهذا الاتجاه اللاعقلانى للفكر العلمانى فى تعامله مع الواقع، خصوصاً أنه النموذج السائد فى تيار النخبة الحاملة لهذا الفكر.

إن القوانين الماركسية تقتضى حدوث واقعات معينة لكى يمكن تطبيق هذه القوانين عليها بالطريقة التى تجعل خط الأحداث الديالكتيكى (الجدلى) مابين الأمر وضده والمركب منهما..

يمضى فى سيره الحلزونى الحتمى الذى يفرضه ماركس بشكل مسبق على الواقع نفسه.. ماذا لو لم يحدث من الواقعات مايؤيد بعض أجزاء هذه القوانين؟ إن الماركسيين لايجدون مخرجاً من ذلك إلا الزعم بحدوث أشياء لم تحدث بالفعل.

وماذا لو حدث أمر يتناقض فى موقعه الجدلى مع قوانين ماركس؟ الحل الوحيد لدى الماركسيين حيال ذلك أن ينفوا حدوث مثل هذا الواقع من الأصل وكأنهم عميان لم يروه ويريدون ارغامنا على أن نكون عمياناً مثلهم. هذا هو جوهر الفلسفة الماركسية الحقيقى الذى جعل الفلاسفة يعتبرونها ميتافيزيقية (غيبية) أكثر من الأديان نفسها.

يقول الأستاذ عبد المجيد أبو قربة:(١)

«إن الإشكالية التى يصدر عنها الماركسى العربى حينما ينصرف بفكره إلى ضرورة البحث عن «نظرية ثورية عربية قومية» تجعله يقفز فجأة على مايجب البدء به- أعنى الواقع ومتطلباته- ليطرح بديلاً لمشكلة العلاقة بين الإشتراكية العلمية والتراث العربى فى صيغ إنشائية توليفية تفتقد العمق والوحدة المنطقية».

ولو انتقلنا إلى نموذج الفكر الوضعى المنطقى، وجدنا رائده العربى د. زكى نجيب محمود يذهب إلى أن «الحضارة وحدة لا تتجزأ.. فإما أن تقبلها من أصحابها وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأمريكا بلا نزاع- وإما أن نرفضها.. وليس فى الأمر خيار بحيث ننتقى جانبا ونترك جانباً كما دعا إلى ذلك الداعون إلى اعتدال»(٢).

والحل لديه لكى يتوافق هذا الخيار الحضارى مع الواقع الحضارى للأمة، هو أن يأتى اندماجهما «تضافراً تنسج فيه خيوط الموروث مع خيوط العصر نسج اللحمة والسدى»(٣).

---

(١) التراث وإشكالية النهضة فى الخطاب العربى المعاصر: مقال منشور بمجلة المستقبل العربى، عدد سبتمبر ١٩٩١ ص٧٨.

(٢) تجديد الفكر العربى، ص ١٣.

(٣) المعقول واللامعقول فى تراثنا، ص٧.

ولا ندرى بعد أن نقبل الحضارة الغربية ككل لايتجزأ دون أن يكون لنا خيار فى انتقاء جانباً منها وترك جانب آخر، ماذا من الممكن أن يكون دور الموروث (حتى على فرض تجريده من حقيقته الإيمانية) مع تلك الحضارة المستقدمة سوى تقديم التبريرات لها؟ وماذا يفيد مايطرحه الكاتب بعد ذلك من إجتهادات لتصور العلاقة بين المستقدم والموروث سوى أن يكون مجرد ترف وترهات كلامية فارغة المضمون بمعايير الفلسفة الوضعية المنطقية نفسها. ولعل ذلك العبث الفكرى هو السبب فى انصراف المثقفين العلمانيين عن الاجتهادات الفكرية للمؤلف فى مرحلته الأخيرة.

هذا الموقف أدى إلى الإلتجاء إلى المنطق البراجماتى فى تقديم الحلول الفكرية التى لايستطيع مقدموها انتظامها والإرتقاء بها إلى درجة المشروع الحضارى، وهى الحلول الفكرية التى لاتعنى بتقديم الحل الحضارى البراجماتى لواقع الأمة بقدر ماهى فى الأساس حلول براجماتية مصلحية تأتى بعائدها النفعى على أصحابها أنفسهم.. أى أن الأمر لم يعد رهينا بقضايا فكرية موضوعية تقدم لها الاجتهادات الفكرية المخلصة، ولكن الأمر انحرف إلى السقوط فى مستنقع الإدعاء الفكرى والاحتيال الفكرى التماساً لتحقيق المصالح والمكاسب الخاصة فى حالة من الانحطاط الفكرى الأخلاقى العام، فتجد مثلاً أنه قد صار أمراً عادياً تبنى أصحاب الإتجاهات الفكرية المنتمية لأقصى اليسار لمواقف من ينتمون لأقصى اليمين من وجهة نظر هؤلاء (الطبقة العليا من النخبة المستغلة للأمة)، حيث لا اتفاق هناك بين جميع النخب العلمانية إلا فى عدائها المشبوب للإسلام. فإذا قلنا أن الصراع العالمى بين الإسلام والغرب بقيادة أمريكا يأخذ اتجاهه الحاسم إلى التكتل مع أحد طرفيه فإن موقف العلمانيين من الانحياز إلى أمريكا هو موقف حاسم شديد الوضوح. ليس هذا فقط بل إن أغلب الصفوف العلمانية يقوم موقفها على النظر إلى أمريكا كأمل وحيد لإنقاذهم من الحركة الإسلامية التى ينظرون إليها كغول قادم.

اللاعقلانية فى الجانبين

ونستطيع أن نميز فى الجانب الإسلامى من اللاعقلانية فى التعامل مع الواقع (وهو الأمر الذى نجده فى رجال الصف الثانى من الحركة دون أئمتها ومفكريها وقادتها على مختلف اتجاهاتها) فكرة النظرة التآمرية فى التعامل مع الصراعات التاريخية فى العالم، وذلك بالتعامل مع الأحداث بنظرة مسبقة لاتقوم على التحليل، بل النظر إلى الموضوع غالبا على أن هناك من يقود مؤامرة عالمية ضد الإسلام تتشكل داخلها كل الصراعات الدولية، حيث يتهم اليهود بالذات بالقيام بذلك. ولقد قام بالتنبيه على خطورة تفشى هذه الطريقة فى التفكير فى العقلية الإسلامية الكثير من المفكرين الإسلاميين وبوجه خاص كل من د. عبد الوهاب المسيرى والأستاذ فهمى هويدى فحتى لو ادعى اليهود أنفسهم قيامهم بذلك وامتلاكهم القدرة على تنفيذه، فإن التعويل على هذه الطريقة فى التفكير هو نوع من السذاجة التى تجعل أصحابها ينعمون بالخلود إلى الراحة الذهنية وتوفير الجهد الفكرى.

ولكن صدام الفكر العلمانى مع الواقع الموضوعى (أو ماأعبر عنه باللاعقلانية العلمانية) يبلغ أوجه فى اتخاذ العلمانيين لهذه المواقف.

* الافتراض المبدئى فى كونهم عقلانيين مستنيرين تقدميين وأن الإسلاميين لا عقلانيين ظلاميين رجعيين.

* مصادرتهم المبدئية فى وجوب استبعاد ماهو مقدس من مجالى التصورات الفلسفية للبشر والقيم الموجهة لهم وربط ذلك بالعقلانية أو اللاعقلانية وهوالأمر الذى يجعلهم يربطون بشكل حتمى بين الإنتماء للفكر العلمانى الغربى والعقلانية والإنتماء للفكر الإسلامى واللاعقلانية.

* مايحمله خطابهم من مصادرة مبدئية، وهى طرح التعامل مع التراث الدينى كتراث عقلى يمكن تشكيله بالطريقة التى يبغونها!! فلمن يوجهون هذا الخطاب؟!.

* التعامل مع النماذج الفكرية الإسلامية التى تتسم بالعقلانية- من وجهة نظرهم- على أساس افتراض مؤداه أن هذه النماذج نفسها قد تعاملت مع الدين على أنه مجرد تراث عقلى يمكن تطويره (على سبيل المثال ابن حزم وابن خلدون والشاطبى، وهم من أهم أئمة أهل السنة والجماعة على امتداد التاريخ الإسلامى).

نظــام الحكــم فــى الإســلام

نظام الحكم فى الإسلام

هناك عدة أسئلة تثار عند تناول موضوع نظام الحكم فى الإسلام هذه الأسئلة هى:-

* هل الحكم الإسلامى هو حكم دينى يحكم الحاكم فيه بتفويض من الله مما يعطى لأحكامه صفة القداسة؟ وهل هو يقف على التناقض من الحكم المدنى الغربى؟.

* ماهى طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكومين؟ وهل للأمة المسلمة دور فى إدارة هذا الحكم أم أن للحاكم المسلم السلطة المطلقة فيه؟

* ماهى طبيعة التشريع فى ظل هذا الحكم؟ هل هو تشريع إلهى مقدس لا مجال للتدخل فيه من البشر؟ أم هو تشريع بشرى يسرى عليه مايسرى على كل إجتهاد بشرى من تصويب وتعديل وحذف واضافة؟

* هل تنطبق على هذا الحكم قواعد الحكم الثيوقراطى الغربى؟ أم تنطبق عليه قواعد الحكم الديمقراطى الغربى؟

*بادى ذى بدأ نقرر بالرغم من أن ذلك بديهة منطقية وقرآنية، أن اقامة الدولة (الإمامة) للمسلمين واجب دينى على الأمة الإسلامية لا تساس أمور دينهم ودنياهم إلا به، نقول هذا درءاً لأى مقال يصدر عن أى شخص(١) يستهدف التهوين من المسئولية الواجبة على

(١) لاندرى ماالذى يدفع الدكتور محمد عمارة لكى يدفع عن الدولة الإسلامية شبهة الدولة الدينية، إلى التركيز على أن إقامة الدولة فى الإسلام ليست ركناً ولا أصلاً من أركان الدين وأصوله، بل ولا حتى واجب دينى. يقول الدكتور فى كتابه (العلمانية ونهضتنا الحديثة) الطبعة الأولى: ١٩٨٦ (لاحظ التاريخ) ص٣٣ «إن كل تيارات الفكر الإسلامى السنية وأعلام علمائها مجمعون على أن الدولة ليست ركنا ولا أصلاً من أركان الدين وأصوله» ويقول فى نفس المرجع ص٣٥ «القرآن الكريم لا يفرض على المسلمين اقامة الدولة كواجب دينى» ويذهب إلى أن علماء الإسلام اتفقوا على ضرورة إقامتها على أساس أنها «واجب مدنى وضرورة مدنية» نفس المرجع ص٣٧. ولانعرف ماالذى يعنيه أن إقامة الدولة ليس ركنا من أركان الدين واستدلاله على ذلك بكونها لم تأت ضمن أركان الإسلام الخمسة مع أن الحديث عن هذه الأركان الخمسة للإسلام يتعلق بإسلام الفرد لا الجماعة لأنه من غير المعقول أن يقال للفرد المسلم أنه من أركان إسلامك كفرد إقامة الدولة فهذا أمر لا يتوجه الحديث به إلا لجماعة.

المسلمين فى إقامة هذا الحكم. أى الإمامة أوالدولة الإسلامية، يقول الإمام أبو محمد بن حزم(١) رضى الله عنه:

«اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع المقزلة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة وأن الإمامة فرض واجب عليها الإنقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التى أتى بها رسول الله حاشا النجدات».

وما الذى يعنيه القول بأن اقامة الدولة ليست من أصول الدين واستدلاله على ذلك بأنها ليست ركناً من أركان الإيمان الستة وليست ركناً من أركان الإحسان «نفس المرجع. ص٣٤» مع أن أركان الإيمان الستة تتعلق بالعقائد الغيبية، وليس من المعقول أن يكون إقامة الدولة أمر غيبى. أما حكاية أنه ليس ركنا من أركان الإحسان فإننا نتساءل. وهل للإحسان أركان إنما الإحسان حالة داخلية «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» العجيب أنه فى كتابه الإسلام وأصول الحكم دعانا إلى تأمل موقف فرقة النجدات «من الخوارج» التى شذت عن جماعة المسلمين وذهبت إلى عدم وجوب إقامة الإمامة وهى فرقة من الفرق المنقرضة التى قال عنها ابن حزم فى القرن الخامس الهجرى:

«هذه فرق ماترى بقى منها أحد» (الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج٤ ص١٤٩) فما الذى يدعونا إلى تأمل هذا الرأى بالذات.

أما قوله إقامة الدولة ليس واجبا دينيا فإن ذلك يمثل تناقضاً ظاهراً مع ماحكاه ابن حزم وغيره من أئمة المسلمين عن إجماع المسلمين على ذلك فضلاً عن كونه تناقضاً ظاهراً مع المقتضى البديهى لخطاب القرآن للمسلمين كجماعة تنقاض فى كل أمور دينها ودنياها لولى الأمر. فلماذا كل هذا التكلف فى القول بأن إقامة الدولة ليست ركنا ولا أصلا ولا واجباً دينيا؟

(١) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج٤ ص١٤٩. ويقول الإمام الماوردى فى هذا الصدد «الإمامة موضوعه لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدها لمن يقوم بها فى الأمة واجب بالاجماع وإن شذعنهم الأصم (الأحكام السلطانية ص٥) وقد حكى الإجماع على ذلك أيضاً الأشعرى والنووى والقرطبى وأبو يعلى والكاشانى وابن خلدون.

* الحاكم المسلم هو الشخص الذى يبايعه الأمة(١) لكى يسوسها طبقاً للقواعد الإسلامية للحكم ويكون اختياره على أساس محدد وهو أن يكون أكثر الأشخاص إخلاصا وقدرة وعلما واجتهادا على تطبيق هذه القواعد على متغيرات الواقع ومواجهة تحديات الأمة.

والخلاصة أنه يجب أن يكون أكثر الأشخاص صلاحاً(٢) لتحمل تلك المسئولية.. وتقدير ذلك من خلال تلك المعايير..

والظروف المحيطة الآن تقتضى أن يكون نطاق البحث فى الإمامة أو الرئاسة فى كل قطر إسلامى.

---

(١) يعلق الإمام بن تيمية على قول لإمام أحمد «الإمام هو الذى يجمع عليه المسلمون كلهم بقولهم هذا إمام» بقوله، فهذا معناه- والكلام هنا فى مقامين أحدهما فى كون أبى بكر كان هو المستحق للإمامة وأن مبايعتهم له مما أهل القدرة له وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماما لما بايعوه وأطاعوه ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبى بكر ولم يبايعوه لم يصر إماما سواء كان ذلك جائزا أو غير جائز فالحل والحرمة متعلق بالأفعال وأما نفس الولاية والسلطان فهو عبارة عن القدرة الحاصلة، ثم قد تحصل على وجه يحبه الله ورسوله كسلطان الخلفاء الراشدين وقد تحصل على وجه فيه معصية كسلطان الظالمين ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه وامتنع سائر الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة ولهذا لم يضر تخلف سعد بن عبادة لأن ذلك لا يقدح فى مقصود الولاية فإن المقصود حصول القدرة والسلطان للدين بهما تحصل مصالح الإمامة وذلك قد حصل بموافقة الجمهور على ذلك».

منهاج السنة النبوية: مج١ ج١ ص١٤٢.

(٢) يذهب الماوردى إلى أن «أهل الإمامة الشروط فيهم سبعة. أحدها: العدالة على شروطها الجامعة. والثانى: العلم المؤدى إلى الإجتهاد فى النوازل والأحكام. والثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصلح معها مباشرة مايدرك بها. والرابع: سلامة الأعضاء عن نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض. والخامس: الرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح. والسادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو. والسابع: النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه ولا اعتبار بضرار حين شذ فجوزها فى جميع الناس» الأحكام السلطانية ص٦. =

=أما ابن خلدون فإنه فى مقدمته يحصر هذه الشروط فى أربعة: **أولها** العلم وأن يكون مجتهداً لأن التقليد نقص والإمامة تستدعى كمال الأوصاف على المستوى البشرى. **والثانى**: فهو العدالة ويرى أن العدالة تنتفى بفسق الجوارح وارتكاب المحظورات وكذلك المعتقدات الفاسدة.

والثالث: الكفاية بما يعنيه من جرأة على اقامة الحدود وقيادة الحروب والدهاء فى السياسة.

والرابع: سلامة الحواس والأعضاء من النقص أو التعطل كالجنون والعمى والصم.

ويضيف إلى ذلك شرط النسب القرشى مع ذكر مادار حوله من خلاف.

أما الإمام أبو الأعلى المودودى فإنه يشترط الشروط الآتية:

أولاً: أن يكون من يقع عليه الإختيار مؤمنا بالمبادىء التى ستوكل إليه مهمة تطبيقها على الأمة وهذا يقتضى أن يكون مسلماً.

ثانياً: ألا يكون ظالما فاسقا فاجراً وغافلاً عن الله. ولو حدث أن تسلط مثل هذا النوع على منصب ولاية الأمر فولايته باطلة.

ثالثاً: ألا يكون جاهلاً سفيهاً بل يكون عالماً رشيداً وعلى مستوى عالٍ من الكفاءة الذهنية والجسمية لأن المنصب يتطلب النشاط والحيوية العقلية والجسمية.

رابعاً: أن يكون أميناً لأن المسئولية جسيمة ومغرية إذا كان من ضعاف النفوس فقد يسيل لعابه ويستغل منصبه فى إرضاء شهواته وملذاته والتلاعب بمقدرات الأمة وثرواتها».

الخلافة والملك: ص٢٢، ٢٣ نقلاً عن د. عبد الرحمن سليمان الطريرى: النظرية السياسية فى الإسلام: ص٦٣، ٦٤ ويقول الأستاذ فهمى هويدى تعليقاً على شرط القدسية: «أن ابن خلدون فى مقدمته أرجع مسألة النسب القرشى إلى العصبية قائلاً أن المقصود ليس القرشية ذاتها ولكن أن يكون للحاكم عصبية تسانده وتقوى مركزه وهو ماكانت عليه قبيلة قريش بين العرب فى الزمن القديم. وأخيراً قدم الدكتور ضياء الريس رؤية عصرية لهذا الشرط فى كتاب «النظريات السياسية الإسلامية» إذ طور فكرة ابن خلدون فقال إن المطلوب وجوهر القضية هو أغلبية شعبية للحاكم وهو مايمكن أن يتحقق فى ظل نظام الانتخابات البرلمانية الراهنة والديمقراطيات الحديثة» أهـ. القرآن والسلطان، ص: ٣٨.

وفى الحقيقة فإننا لسنا فى حاجة حالية لمناقشة هذا الشرط المرتجى فى الخلافة العامة لأن =

على حدة حتى يأتى الله بأمره ويكون من الممكن طرح مسألة البحث عن خلافة عامة للمسلمين(١).

= مقتضى ظروف واقعنا يجعل محور حديثنا يدور حول إمامة أو رئاسة الدولة الإسلامية بشكل محدد في كل قطر من الأقطار الإسلامية على حده وهو الأمر الذى لاينطبق عليه بداهة- تطلب اشتراط مثل هذا الشرط.

ونذهب إلى أن الإمام يجب أن يكون أكثر الأشخاص فضلاً في هذه الصفات لأن اختيار الصحابة للخلفاء كان قائماً على التفضيل بين المرشحين للخلافة على أساس هذه الصفات (والتى هى ثابتة فى حقيقتها من حيث اشتراطها فى كل عصر إلا أن صياغة هذه الصفات المتطلبة فى الإمام تتغير بتغير ظروف كل عصر) هكذا قدم أبو بكر عمر على أنه أفضل الصحابة صلاحاً لتولى هذا الأمر وكذلك قدم عمر الصحابة الستة لينتخب بينهم أصلحهم لذلك. والذى نريد أن نقوله هنا أن المتطلب فى الإمام هو أن يكون أكثر الجميع صلاحاً للإمامة فى حدود العلم المستطاع لمن يبايعونه وليس أكثر الجميع صلاحاً من حيث التقوى الدينية.

(١) يقول الشيخ مصطفى صبرى شيخ الإسلام فى الخلافة: «فإن قيل وجود الخلافة فى جميع الحكومات الإسلامية يلتزم تعدد الخلفاء مع أن فى جواز تعددهم كلاماً. قلنا عدم جواز التعدد إنما هو من جهة مزاحمة كل من الحكومات الإسلامية بالأخرى فتنتقص قوة الكل أولا يتكون شىء منها رأساً يعنى أن المحذور فى تعدد الخلفاء إنما نشأ من تعدد الحكومة التى تتضمنها كل خلافة وهى التى لاتقبل التعدد إذا خليت وطبعها لا الخلافة الصرفة.. فإذا جاز تعدد الحكومات الإسلامية بل كان ذلك ضرورة ببعد الشقة ولم يمنع التعدد تكون كل منها برأسها فلا مانع إذاً من تعدد الخلافة والخلفاء. نعم إن الأصوب والأنفع اتخاذ واحد منهم خليفة أعظم يعم نفوذه عليهم ويكون رأيه واجتهاده آخر مرجع لتوحيد الكلمة بين المسلمين وتحديد الخلاف فى المسائل الاجتهادية، والكلام على أنه أهل للاجتهاد كما هو واجب. وهذه الأمامة والخلافة المتصور على وجه يحى به معناها الصحيح هى التى أتمناها مع الأستاذ السيد رشيد رضا ولكن لا أدرى هل يتيسر لهم ذلك وحالهم كما نرى؟!» «الأسرار الخفية وراء الغاء الخلافة العثمانية أو النكير على منكرى النعمة» ص: ١٤٦، ١٤٧.

* ولأن الأمة الإسلامية جميعها مسئولة عن تحقيق خلافة الله فى أرضه باقامة حكمه وتحقيق عدله فهى القيومة على هذا الحكم وتحقيق هذا العدل[1] وكما أنها هى التى تملك سلطة التعيين لأحد أبناءها من أجل اقامة هذا الحكم وتحقيق هذا العدل فإنها هى التى تملك حق العزل إذا حاد هذاالحاكم عن قيامه بهذا الدور. فهو هنا لايستمد سلطاته من تفويض إلهى ولكن من مدى حرصه وقدرته واجتهاده على اقامة هذا الحكم الذى تراقبه فيه الأمة التى بايعته لأجل هذا السبب وتقوم بينهما علاقة شورى ملزمة للحاكم يمثلها. وهى فى ذلك تقتدى بقول خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبى بكر الصديق[2] رضى الله عنه «أطيعونى ماأطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله فلا طاعة لى عليكم»

وقول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب[3] رضى الله عنه: «أيها الناس إن أحسنت فأعينونى وإن صدفت فقومونى، فقال له رجل من آخريات المسجد: لو رأينا فيك إعوجاجاً لقومناه بسيوفنا، فحمد عمر الله على أن جعل فى أمته من يقومه بحد السيف[4].

---

(١) يقول الإمام ابن تيمية: «إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولايقيم الظالمة وإن كانت مسلمة.. إن الدنيا تدم مع العدل والكفر ولاتدوم مع الظلم والإسلام». (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ويقول ابن القيم: «إذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العدل وأسفر وجهه بأى أمر كان فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره» (أعلام الموقعين).

(٢)، (٣) تاريخ الخلفاء الراشدين: د. عبد الوهاب النجار.

(٤) استخلص المجاهد الجزائرى الشيخ عبد الحميد بن باديس من نظره فى الفقه السياسى الإسلامى مجموعة من القواعد فى العلاقة بين الحاكم والأمة تحتار منها:

أولاً: أن لاحق لأحد فى ولاية أمور الأمة إلا بتولية الأمة.

ثانياً: ألا يكون أحد بمجرد ولايته أمراً من أمور الأمة خيراً من الأمة.

ثالثاً: ضمان حق الأمة فى مراقبة ولى الأمر لأنها هى مصدر سلطتهم وصاحبة النظر فى ولايتهم وعزلهم.

رابعاً: حق الأمة فى مناقشة رجال الدولة ومحاسبتهم على أعمالهم وحملهم على ماتراه هى لا مايرونه هم.

خامساً: الناس أمام القانون سواء يطبق على القوى دون رهبة لقوته وعلى الضعيف دون رقة بضعفه.

سادساً: تعويد الحاكم والمحكوم معاً على الشعور بأنهما مشتركان فى الحكم وأن كل واحد منهما له دور يؤديه. (نقلا عن د. محمد سليم العوا: فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ص٢٣٥، ٢٣٦).

* ونذهب إلى أن العلاقة بين الحاكم والأمة هى علاقة عقدية[1] تحكمها القواعد التى تحكم العقود التى ترتكز على قول الرسول صلى الله عليه وسلم:

«العاقدان على ماشترطا». وأنه قد كان مستقراً فى الوعى الإسلامى نتيجة لما كان يتردد على ألسنة سلف الأمة عند مبايعتهم للخلفاء: بايعناك على كذا وكذا وكذا.. أن عقد الإمامة فى الإسلام يقوم على شروط معلنة وليس شروطاً ضمنية، قبل أن يقوم چان چاك روسو وغيره بمحاولاتهم فى وضع نظرياتهم عن الأساس القانونى للحكم والتى تقوم على فكرة العقد الاجتماعى الضمنى بين الحاكم والأمة بقرون طويلة.

* والعلاقة بين الحاكم والأمة تقوم على الشورى الملزمة[2] للحاكم حيث يمثل الأمة فى هذه العلاقة أهل الحل والعقد فيها وهم: «الفقهاء المجتهدون وأهل الخبرة فى الشئون العامة

---

(١) يقول الإمام الماوردى: «إذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ووجب له عليهم حقان الطاعة والنصرة مالم يتغير حاله والذى يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح فى عدالته والثانى نقص فى بدنه، فأما الجرح فى عدالته وهو الفسق فهو على ضربين: أحدهما ماتابع فيه الشهوة والثانى ماتعلق فيه بشبهة، فأما الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكابه للمحظورات وأقدامه على المنكرات تحكيماً للشهوة وانقياداً للهوى، فهذا فسق يمنع عن انعقاد الإمامة ومن استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها، فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد... وأما الثانى فمتعلق بالاعتقاد المتأول بشبهة تعترض فيتأول لها خلاف الحق فقد اختلف فيها العلماء». (الأحكام السلطانية: ص٢٠).

ويقول الإمام ابن حزم «يجب أن يكون الإمام قرشياً بالغاً ذكراً مميزاً بريئاً من المعاصى الظاهرة حاكماً بالقرآن والسنة فقط ولايجوز خلعه مادام يمكن منعه من الظلم فإن لم يمكن ذلك إلا بإزالته ففرض أن يقام كل مايوصل به إلى دفع الظلم لقول الله تعالى: «وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان..» أ. هـ. الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج٤ ص١٤٤.

(٢) يذهب الغالبية العظمى من المفكرين والعلماء إلى أن الشورى ملزمة ومن أهم هؤلاء: «الإمام المودودى وسيد قطب والمراغى والبهى والغزالى ومحمد أسد والمرداوى والأستاذ أحمد شلبى ود. مصطفى أبو زيد وفتحى عثمان والدكتور زكريا عبد المنعم الخطيب والشيخ عبد الرحمن عبد الخالق ود. أبو فارس ود. محمد محمود حجازى ود. الريس وأستاذ اسماعيل بدوى وأستاذ يحيى=

ومن يقتاد الناس بهم كزعماء البيوت والأسر وشيوخ القبائل ورؤساء المجموعات»(١) على أن تكون مشاورة كل فئة من هؤلاء من حيث إلزامها ترتبط بما يتعلق به اختصاص كل منها.

=اسماعيل والدكتور محمد سعاد جلال ود. عبد الحميد الأنصارى».

نقلاً عن الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس: حكم الديمقراطية ونتيجتها: ص١٤٩.

ويقول الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس:

«إن العقل يرجح والقلب يطمئن والنفس تميل إلى القول بأن الشورى واجبة فى هذا الدين وينبغى الأخذ برأى الأكثرية وعلى الأمير أن يلتزم بذلك ويجب ألا نترك له الخيار ليتخذ القرار دون أن يلتزم برأى الأكثرية من أهل الرأى والمشورة عند المسلمين. إن النصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والسيرة النبوية العطرة وسيرة الخلفاء الراشدين المصريين والمصلحة العامة للمسلمين تؤكد هذه القاعدة من قواعد الحكم فى الإسلام». نفس المرجع: ص١٩٢.

(١) الإمام حسن البنا: مجموعة الرسائل. ويذهب الإمام محمد رشيد رضا إلى نحو قريب من ذلك فى كتابه (الخلافة الراشدة) ويقول الدكتور محمد فتحى عثمان: «إن الوظيفة التشريعية. أشمل وأوسع من أن تقتصر على الجانب الشرعى أو القانونى (الفنى) فإن لهذه الوظيفة طابعها السياسى الذى يحتاج إلى كفاية أهل الحل والعقد السياسية وخبراتهم الاجتماعية العملية.. ذلك أن كثيراً من الأنظمة واللوائح والقرارات فيما ليس فيه نص شرعى قد يكون مبنياً على تحقيق المصلحة وسد الذريعة شأن الكثير من الاجتهادات المبكرة فى عهود الصحابة والتابعين وتابعيهم وماإلى ذلك من مجالات الاجتهاد التى لايقتصر الرأى فيها على الفقهاء المجتهدين وإنما يطلب الرأى من كل صاحب رأى ومن كل منتفع بهذه الأنظمة والقرارات ومستفيد من تحقيق المصالح وسد الذرائع أو من ممثلى المنتفعين والمستفيدين وهم جمهور الأمة» بحث أهل الحل والعقد. يوليو ١٩٨٠ نقلاً عن الدكتور عبد الحميد اسماعيل الأنصارى: الشورى بين التأثير والتأثر. ص٥٧، ٥٨.

ويقول الدكتور على جريشة:

«إننا نميل إلى القول بأنها علاقة نيابة عن الأمة وهى تتحقق بغير حاجة فى التفاصيل، ولها أصل عريض فى فقه الإسلام ذلك أن هؤلاء يمارسون واجباً كفائياً وفى الواجب الكفائى تتحقق النيابة عن الأمة».

المشروعية الإسلامية العليا: ص٤٣.

* أما قواعد التشريع الإسلامى التى يناط على الحكومة الإسلامية (أولى الأمر)[1] تطبيقها فإنها تنقسم إلى قسمين:

* القسم الأول: قواعد ثابتة محددة الأحكام غير قابلة للتغير أو التبديل مثل أحكام الحدود والربا والزواج والإرث، ولكن لابد أن نفهم أن هذا المعنى للثبات هو من حيث أصلها النظرى وليس من حيث الكيفية التطبيقية لها على متغيرات الواقع وهو الأمر الذى يخضع لاجتهاد مجتهدى الأمة.

* القسم الثانى: قواعد ثابتة غير محددة الأحكام تتمثل ديموميتها كقيم ومعتقدات مجردة تتغير أحكامها بحسب الواقع المناط به تطبيقها عليه.

مثل تحريم كل مايدل على الشرك أوالإحداث فى الدين وتحريم الفواحش والعمل على معرفة الحق وإقامة العدل وتحقيق المصلحة فيما لم يأت فيه تفاصيل من الشريعة فأى طريق فى هذا الصدد استخرج به الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبه ومقتضاه وأينما تكون المصلحة فثم شرع الله.

وواضح مدى اتساع هذا القسم للاجتهاد البشرى للعمل عى استخلاص الأحكام الملائمة لملابسات الواقع المتغير من تلك القواعد العامة ومقتضياتها. كما أنه من المعلوم أن أحكام هذا القسم تشكل الجانب الأكبر من أحكام التشريع فى الدولة الإسلامية.

ويتضح مما سبق المعنى الذى يقصده الإسلاميون من إحاطة النصوص والشريعة

---

(١) يقول الدكتور على جريشة:

«أولوا الأمر لفظ جامع وفى قصره على الإمام الأعظم خروج على قواعد التفسير، إذ العام يشمل جميع أجزائه مالم يخصص وليس ثمة مخصص لعموم النص، والأمر كذلك لفظ عام يشمل بلغة العصر «التشريع» كما يشمل التنفيذ ومن ثم جاز لأولى الأمر أن يشرعوا فى الحدود السابق ذكرها مايجب على المؤمنين طاعته وكانت سلطة التشريع ابتداء منعقدة لأولى الأمر.

وهذه السلطة موزعة بذلك بين الإمام الأعظم وجماعة المجتهدين وجماعة أهل الحل والعقد باعتبار هؤلاء جميعاً ممن يندرجون تحت هذا اللفظ العام، والجامع بين هؤلاء جميعاً إنهم يقيمون شريعة الله وأنهم أهل علم» المشروعية الإسلامية العليا: ص٤١.

بأحكام الحوادث فى كل زمان ومكان(١).

* والمجتهدون الذين يناط بهم إستخلاص الأحكام لاتتمثل سلطتهم إلا فى قيمة مايحملونه من برهان دون أن ينسحب ذلك إلى إكساب أشخاصهم أى كهنوت خاص.

* ويتضح مما سبق مدى مفارقة طبيعة هذا الحكم الإسلامى عن نظامى الحكم

(١) يقول الإمام ابن القيم فى ذلك:

«إذا كان أرباب المذاهب يضبطون مذاهبهم ويحصرونها بجوامع تحيط بما يحل ويحرم عندهم مع قصور بيانهم فالله ورسوله المبعوث بجوامع الكلم أقدر على ذلك فإنه صلى الله عليه وسلم يأتى بالكلمة الجامعة وهى قاعدة عامة وقضية كلية تجمع أنواعاً وأفراداً تدل دلالتين دلالة طرد ودلالة عكس وهذا كما سئل صلى الله عليه وسلم عن أنواع الأشربة كالبتع والمزر وكان قد أوتى بجوامع الكلم فقال: «كل مسكر حرام» وعلى نفس المسار تأتى أقواله «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد» «وكل قرض جر نفعاً فهو ربا» و«كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل» «وكل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه» «وكل أحد أحق بماله من ولده ووالده والناس أجمعين» و«كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة» «وكل معروف صدقة وسمى النبى صلى الله عليه وسلم هذه الآية: «ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره».. وأدخله فى قوله: «يسألونك ماذا أحل لهم قل أُحِلَ لكم الطيبات» كل طيب من المطاعم والمشارب والملابس والفروج: ودخل فى قوله «وجزاء سيئة سيئة مثلها»، «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم» مالا تحصى أفراده من الجنايات وعقوباتها حتى اللطمة والضربة والكسعة كما فهم الصحابة: ودخل فى قوله «قل إنما حرم ربى الفواحش ماظهر منها ومابطن والإثم والبغى بغير الحق وأن تشركوا بالله مالم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله مالاتعلمون تحريم كل فاحشة ظاهرة وباطنة. وكل ظلم وعدوان فى مال أو نفس أو عرض: وكل شرك بالله وإن دق فى قول أو عمل أو إرادة بأن يجعل الله عدلاً بغيره فى اللفظ أو القصد أو الاعتقاد.. ودخل فى قوله: «ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف» جميع الحقوق التى للمرأة وعليها وأن مرد ذلك إلى مايتعارفه الناس بينهم ويجعلونه معروفاً لا منكراً والقرآن والسنة كفيلان بهذا أتم كفالة.. وقد تخفى دلالة النص أو لاتبلغ العالم فيعدل إلى القياس ثم قد يظهر موافقاً للنص فيكون قياساً صحيحاً وقد يظهر مخالفاً له فيكون فاسداً» أعلام الموقعين مج١ ج١ إختصار من ص٢٨٩: ٢٩٢.

الثيوقراطى والمدنى الغربيين معاً من حيث شموله على ماهو إلهى ثابت متمثل فى قواعد ثابتة محافظة لكينونة المجتمع وعاملة على أن تكون آليات لتوجيهه وعلى ماهو ناتج للاجتهاد البشرى متمثلاً فى التشريعات المتغيرة التى يصدرها المجتهدون فى ضوء معتقدات الدين وقيمة العامة. وهذا مالاعلاقة له بالحكم الدينى الثيوقراطى الذى يتسم بالطبيعة الدينية لحكامه والطبيعة المطلقة لأحكامه وكذلك عن الحكم المدنى العلمانى المستقل عن الدين والذى تتمثل مرجعية القائمين فيه فى اتجاهات العقل البشرى وخبراته والمصالح التى تحددها الأهواء المتغيرة للشعوب.

وعلى ذلك فنحن لا نقول أن الحكم الإسلامى هو حكم ثيوقراطى ولكنه يختلف عن الثيوقراطية الغربية فى كذا وكذا، ولا نقول أنه حكم مدنى ولكنه يختلف عن المدنية الغربية فى كذا وكذا، ولكن نقول هو حكم إسلامى وكفى له طبيعته المحددة التى أشرنا إليها ولسنا مسئولين أن يطالبنا أحد بتحديد طبيعته على أى من تلك المعايير الغربية للحكم.

* والإسلاميون يرحبون بالديمقراطية كفكرة معبرة عن إرادة الجماهير مناقضة للإستبداد ولكن خلافهم معها يتحدد فى الإطار الموجه لتلك الإرادة فالذى يحدد هذا الإطار فى الحكم الإسلامى هو الغايات الإيمانية المنشودة أما الذى يحدد إطار إرادة الجماهير فى الديمقراطية الغربية فهو المصالح المتصارعة بين الجماهير وبين أهل الحكم على السواء. فإذا كانت الديمقراطية هى أن يحكم الشعب نفسه بنفسه فإن النظام الإسلامى هو أن يحكم الشعب نفسه بما أنزله الله من أحكام وبما يحقق ماأراده الله لهذه الأمة من غايات.

* والإسلام لايضع أى شكل أو أسلوب محدد من أجل اقامة هذا الحكم فالمهم هو تحقيق هذه القواعد السياسية للحكم الإسلامى أياً كان شكل أو أسلوب النظام القائم به متى كان صالحاً لتطبيقها وعلى ذلك فالإسلاميون يقبلون الأسلوب النيابى البرلمانى للحكم وإن كانوا يضعون عليه بعض التعديلات ولكافة الاتجاهات حرية التعبير عن رأيها والمشاركة فى الحكم الإسلامى سواء اتخذ ذلك شكل أحزاب أو جماعات مصالح أو أى شكل جماعى آخر فمسألة قبول هذه الإطارات أو رفضها مسألة اجتهادية تتعلق بالظروف الخاصة للمرحلة التى تعمل فيها والذى يحدد هذا القبول والرفض هو المصلحة العامة للدولة الإسلامية فى كل مرحلة على حدة.

و هذا الموقف هو أمر لايتعلق بالإطار المرجعى للحركة الإسلامية فقط وإنما هو أمر عام يتعلق بطبيعة ظروف العمل السياسى حيث ينطبق ذلك على كل الكيانات السياسية فى كل الدنيا، وعلى هذا الأساس ينبغى تفسير بعض الآراء التى جاءت لقادة الحركة الإسلامية(١)

---

(١) كان للإمام البنا موقفاً مضاداً من الحزبية ولكن على مايبدو فإنه كان متأثراً فى ذلك بالظروف الخاصة للحياة الحزبية المعاصرة له وهو مايظهر فى قوله: «انعقد الإجماع على أن هذه الأحزاب لا برامج لها ولا مناهج ولا خلاف بينها فى شىء أبداً إلا فى الشخصيات وآية ذلك واضحة فيما تعلن من بيانات خارج الحكم وفيما تطلع به من خطب العرش داخل الحكم. وبما أن الأحزاب هى التى تقدم الشيوخ والنواب وهى التى تسير دفة الحكم فى الحياة النيابية فإن من البديهى ألا يستقيم أمر الحكم وهذا حال من يسيِّرون دفته» مجموعة الرسائل ص٢٤٤. ويؤيد ذلك أيضاً قوله: «لى فى الحزبية السياسية آراء هى لى خاصة ولا أحب أن أفرضها على الناس فإن ذلك ليس لى ولا لأحد» المرجع السابق ص٣١٨.

ويقول الدكتور بيومى غانم فى هذا الصدد:

«يبدو أن منطق تفكير البنا لايمنع من تصور تنظيم عملية «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» فى شكل مؤسسات سياسية كالأحزاب ولكن وفقاً لمضمون يختلف تماماً عن معنى الحزب فى التقاليد الغربية وخاصة مايتعلق بسعيه الدائم للوصول إلى السلطة. ويكون جوهر تكوين الأحزاب في ظل النظام الإسلامى هو التخصص فى إسداء النصح والمشورة فى مجالات الحياة المختلفة». (الفكر السياسى لحسن البنا: ص٣١٥).

ويعضد المؤلف موقفه فى ذلك بما ذهب إليه عدنان سعد الدين وهو أحد قادة الإخوان المسلمين بسوريا ومن تلامذة حسن البنا. ففى اجتهاد أخير له وصل بعد أن عرض لمدى تعقد وتشابك قضايا ومجالات الإصلاح فى الواقع المعاصر إلى القول بأن «كل هذا استدعى تعاوناً وتكتلاً وخبرات تقضى إلى تشكيل الجماعات والأحزاب التى تعمل عبر القنوات المشروعة... لينهض الوطن بأبنائه.. وتتحول الأفكار عن طريق الإقناع وتبنى الجمهور لها إلى مبادىء دستورية ولوائح قانونية ومهما قيل فى سلبيات التعددية الحزبية=

الرافضة للتعددية الحزبية. ولايشترط فى صدد ذلك سوى قبول كافة تلك الكيانات للنظام الإسلامى كأساس للحكم، حيث يمثل ذلك الإطار العام للعمل السياسى داخل الدولة المسلمة. وكون الدولة المسلمة تتخذه لنفسها إطاراً خاصاً للعمل السياسى بها لايجعلها تشذ بذلك عن غيرها من الدول، بل أن الأمر قد يتعدى ذلك كثيراً عند غيرها.

فأى دولة من دول الدنيا تتخذ لنفسها إطاراً خاصاً لاتسمح للمشاركين فى نشاطها السياسى بتجاوزه: «فعلي سبيل المثال فإن دستور ألمانيا الغربية يرفض ضمان الحقوق السياسية لمن لايعترف صراحة بمبادئها. وأن الولايات المتحدة تمنع الشيوعيين أو أولئك الذين يشتهرون بالإنتماء إلى ذلك المذهب من دخول أراضيها.. الخ»(١).

كما أن تجاوز هذا الشرط للعمل السياسى غير متصور التطبيق من الناحية العملية لأن وجود مثل هذه الكيانات الرافضة لهذا الشرط فى العمل السياسى سيجعل الصراع الأساسى بينها وبين الكيانات الأخرى يدور حول الإسلام أو اللاإسلام وهو الأمر الذى يجب إدخاله فى دائرة النشاطات الفكرية والإيديولوجية دون أن يعمل على إجهاض النشاطات السياسية للأمة التى تتعلق مهامها بتحديات ملحة محددة.

=فإنها تهون بجانب ويلات الأنظمة الاستبدادية وطغيان الفرد».

أنظر عدنان سعد الدين من أصول العمل السياسى للحركة الإسلامية المعاصرة في: عبد الله النفسى (محرر) الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية: أوراق فى النقد الذاتى ص٢٩٧.

ووجهة النظر هذه يؤيدها قول الإمام: «إن الحزبية السياسية إن جازت فى بعض الظروف فهى لاتجوز فى كلها وهى لا تجوز فى مصر أبداً وبخاصة فى هذا الوقت الذى نستفتح فيه عهداً جديداً». مجموعة الرسائل: ص٣١٨.

(١) فرانسوا بورجا: الإسلام السياسى (صوت الجنوب) ص١٤٧.

موقف الحركة الإسلامية
من الديمقراطية

الإمام البنا والمدرسة الفكرية الإخوانية

يقول الإمام البنا(١):

«من حق الأمة الإسلامية أن تراقب الحاكم أدق مراقبة وأن تشير عليه بما ترى فيه الخير وعليه أن يشاورها وأن يحترم إرادتها، وأن يأخذ بالصالح من آرائها.. والنظام الإسلامى فى هذا لا يعنيه الأشكال ولا الأسماء متى تحققت هذه القواعد الأساسية التى لا يكون الحكم صالحاً بدونها. ومتى طبقت تطبيقاً يحفظ التوازن بينها ولا يجعل بعضها يطغى على بعض».

ويقول فى موضع آخر(٢): «يقول علماء الفقه الدستورى إن النظام البرلمانى يقوم على مسئولية الحاكم وسلطة الأمة واحترام إرادتها وإنه لا مانع فيه يمنع من وحدة الأمة واجتماع كلمتها.. وعلى هذا فليس فى قواعد هذا النظام النيابى ما يتنافى مع القواعد التى وضعها الإسلام لنظام الحكم. وهو بهذا الاعتبار ليس بعيداً عن النظام الإسلامى ولا غريباً عنه».

ومن المدرسة الفكرية الإخوانية يذهب الدكتور يوسف القرضاوى إلى «أنه من الخطأ كل الخطأ الظن بأن الدولة الإسلامية التى ندعو إليها دولة دينية. إنما الدولة الإسلامية «دولة مدنية تقوم على أساس الاختيار والبيعة والشورى ومسئولية الحاكم أمام الأمة وحق كل فرد فى الرعية أن ينصح لهذا الحاكم ويأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر بل ويعتبر الإسلام هذا واجباً كفائياً على المسلمين ويصبح فرض عين إذا قدر عليه وعجز غيره أو جبن عن إدانته. إن الحاكم فى الإسلام مقيد غير مطلق. فهناك شريعة تحكمه وقيم توجهه وأحكام تفيده وهى أحكام لم يضعها هو ولا حزبه أو حاشيته بل وضعها له ولغيره «رب الناس، ملك الناس، إله الناس» ولا يستطيع هو ولا غيره من الناس أن يلغوا هذه الأحكام أو يجمدوها فلا ملك ولا رئيس ولا برلمان ولا حكومة ولا مجلس ثورة ولا لجنة مركزية ولا مؤتمر للشعب ولا أى قوة فى

---

(١) مجموعة الرسائل: صـ ٢٣٥

(٢) المرجع السابق: صـ٢٣٩

الأرض تملك أن تغير من أحكام الله شيئاً»(١).

وبلهجة ثائرة يقول الشيخ محمد الغزالى (٢):

«إن الاستبداد السياسى- فيما رأينا من قريب ومن بعيد- ليس عصياناً جزئياً لتعاليم الإسلام وليس إماتة لشرائع فرعية فيه بل هو إفلات من ربقته ودمار على عقيدته..!!

وإنى والله أشك فى إسلام عدد كبير من حكام المسلمين، بل فى إسلام عدد من حملوا ألقاباً دينية لها رنين وبريق وأعتقد أن بقاء الكفر فى الأرض والزيغ فى شتى الأفئدة يرجع إلى مسالك أولئك الذين شانوا تاريخنا ولوثوا دعوتنا وأعزوا من أذل الله وأذلوا من أعز الله».

---

(١) بينات الحل الإسلامى.

(٢) أزمة الشورى فى المجتمعات العربية والإسلامية: صـ ٣٨

موقف الإمام المودودى

يذهب الإمام المودودى إلى أن الخصائص الأولية للدولة الإسلامية تتضح فى التالى:

١- ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين فى الدولة نصيب من الحاكمية فإن الحاكم الحقيقى هو الله والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده والذين من دونه فى هذه المعمورة إنما هم رعايا فى سلطانه العظيم.

٢- ليس لأحد من دون الله شئ من أمر التشريع والمسلمون جميعاً ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً لا يستطيعون أن يشرعوا قانونا ولا يقدرون أن يغيروا شيئاً مما شرع الله لهم.

٣- إن الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع الذى جاء به النبى من عند ربه مهما تغيرت الظروف والأحوال والحكومات التى بها زمام هذه الدولة ولا تستحق طاعة الناس إلا من حيث إنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره تعالي فى خلقه.

كل من نظر إلى هذه الخصائص الى ذكرناها آنفاً علم لأول وهلة أنها ليست ديمقراطية. فإن الديمقراطية عبارة عن منهاج للحكم، تكون السلطة فيه للشعب جميعاً فلا تُغَير فيه القوانين ولا تُبَدل إلا برأى الجمهور ولا تُسَن إلا حسب ما توحى إليهم عقولهم فلا يتغير فيه من القانون إلا ما ارتضته أنفسهم وكل ما لم تسوغه عقولهم يُضْرَب به عرض الحائط ويخرج من الدستور.

هذه هى خصائص الديمقراطية وأنت ترى أنها ليست من الإسلام فى شئ. فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية ولكن الثيوقراطية الأوربية تختلف عنها الحكومة الإلهية الثيوقراطية الإسلامية، اختلافاً كليا فإن أوروبا لم تعرف منها إلا التي تقوم فيا طبقة من السدنة

---

(١) النص منقول بتصرف عن وثيقة: إعلان الحرب على مجلس الشعب للجماعة الإسلامية.

مخصوصة يشرعون للناس قانوناً من عند أنفسهم حسب ما شاءت أهواؤهم وأغراضهم ويسلطون ألوهيتهم على عامة أهل البلاد متسترين وراء القانون الإلهى فما أجدر مثل هذه الحكومة أن تسمى بالحكومة الشيطانية منها بالحكومة الإلهية وأما الثيوقراطية التى جاء بها الإسلام فلا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ بل هى التى تكون فى أيدى المسلمين عامة وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشئونها وفق ما ورد به كتاب الله وسنة رسوله ولئن سمحتم لى بابتداع مصطلح جديد لآثرت الثيوقراطية الديمقراطية أو الحكومة الإلهية الديمقراطية لهذا الطراز من نظم الحكم لأنه قد خول فيها للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة وذللها تحت سلطة الله القاهرة وحكمه الذى لا يغلب ولا تتألف السلطة التنفيذية إلا بأراء المسلمين وبيدهم يكون عزلها من منصبها وكذلك جميع الشئون التى لا يوجد عنها حسب الشريعة حكم صريح لا يقطع فيها بشئ إلا بإجماع المسلمين.

وكلما مست الحاجة إلى إيضاح قانون أو شرح نص من نصوص الشرع لا يقوم ببيانه طبقة أو أسرة مخصوصة فحسب، بل يتولى شرحه وبيانه كل من بلغ درجة الاجتهاد من عامة المسلمين. فمن هذه الوجهة يعد الحكم الإسلامى ديمقراطياً إلا أنه- كما تقدم ذكره من قبل- إذا وجد فى الموضوع فما لأحد نص من أمراء المسلمين أو مجتهد أو عالم من علمائهم ولا مجلس تشريعى لهم بل ولا لجميع المسلمين فى العالم أن يصلحوا أو يغيروا منه كلمة واحدة ومن هذه الجهة يصح إطلاق كلمة «الثيوقراطية»(١).

---

(١) نقلا عن كتاب الإمام المودودى (نظرية الإسلام السياسية) بتصرف.

موقف الجهاديين

يعرض الجهاديون موقفهم كالتالى [١]:

الديمقراطية تحمل فى طياتها مخالفات جوهرية وعميقة للمنهج الإسلامى بما يجعلها فى تناقض صارخ مع الإسلام ويتضح ذلك من الإستعراض السريع لكل مبادئ الديمقراطية كالآتى:

(١) الديمقراطية تجعل الشعب هو صاحب السيادة أى أنه هو صاحب السلطان المطلق وهذا ما لا يقره مسلم أبداً ذاك أن المسلمين جميعهم- طائعهم وعاصيهم- لا يسلمون أن تكون السيادة لأحد من دون الله.

(٢) والديمقراطية تجعل الشعب مصدراً للسلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، فأما وجود سلطة تشريعية بشرية تشرع ما لم يأذن به الله وفق هواها وما تراه عن طريق برلمان أو غيره فهذه جاهلية إذ أن حق التشريع غير ممنوح لأحد من الخلق لأنه خالص حق الله تعالى.

والديمقراطية تخالف الإسلام عندما تمنح للشعب حقاً مطلقاً فى تولية من يشاء وعزله وفق الهوى والمزاج ودون التفات للقواعد التى أرساها الإسلام للتولية والعزل ودون التزام بالشروط التى وضعتها الشريعة الغراء لكل من يولى على ولاية من الولايات.

(٣) أما الحريات فالديمقراطية تطلقها دون قيد أو شرط ولكل المواطنين يستوى فى ذلك عندها الحق والباطل والطيب والخبيث والصواب والخطأ والإيمان والكفر إذا أنها لا تعرف حقاً من باطل ولا تقر دين أياً كان هذا الدين ومن ثم فالحرية ممنوحة لكل الناس من شاء أن يعتقد أى عقيدة فله ما يريد ومن شاء أن يرتد عن إسلامه فليفعل دون أى عقاب أو حتى عتاب ضاربين عرض الحائط بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «ومن بدل دينه فقد كفر».

(٤) والديمقراطية ترسى قاعدة تعدد الأحزاب وتلك القاعدة هى الأخرى تختلف مع

(١) النص منقول بتصرف عن وثيقة: إعلان الحرب على مجلس الشعب للجماعة الإسلامية.

الإسلام اختلافاً جذرياً ذلك أن تعدد الأحزاب لا ينشأ إلا عن تعدد الأيدلوجيات فى المجتمع فتحتاج كل منها إلى تغيير عن نفسها ولدعوة لفكرها وجمع الأنصار للاعتماد عليهم فى السعى نحو كرسى الحكم بينما الحكم فى الدول المسلمة لا تتنازعه «أيدلوجيات» مختلفة بسبب بسيط هو أن الحكم وسلطته لاتكون إلا فى أيدى المسلمين الذين ليست لهم إلا عقيدة واحدة ودين واحد ومنهج واحد ومن ثم فلا خلافات «أيدلوجية» بينهم كتلك القائمة فى المجتمعات الديمقراطية وبناء عليه فليس هناك فى المجتمع المسلم إلا حزبان (حزب العمل المأمور باقامته، و(حزب الشيطان) وقيامه ممنوع.

(٥) وتنادى الديمقراطية بالمساواة بين جميع المواطنين فتجعل المواطنة هى أساس التسوية بينهم بغض النظر عن الدين والتقى ويأبى الإسلام ذلك.. يأبى التسوية بين المسلم والكافر «أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون» يأبى تسوية العالم بالجاهل «قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون».

«يأبى تسوية المطيع بالعاصى.. «أفمن كان مؤمناً كمن فاسقاً لايستوون».

موقف الاتجاه التجديدى العصرى

يقول الأستاذ فهمى هويدى[1]:

«ليس عندى أى شك أو قلق فى موقف الإسلام من الديمقراطية.. فهى مسألة محسومة لدى قطاع عريض من المثقفين الإسلاميين الذين لايرون تعارضاً بين الشورى وقيم الديمقراطية، حيث يعتبرون أن الحرية هى أحد المقاصد العليا للشريعة لكن المشكلة هى فى المسلمين وليس الإسلام. فالديمقراطية ليست مبادىء وأفكاراً فقط وليست مؤسسات وأشكالاً فقط، وإنما هى أيضاً قيم تستقر فى ضمير المجتمع».

أما الأستاذ أحمد كمال أبو المجد فيذهب إلى أنه:

«من المؤسف أن قضية الشورى واحترام الإنسان لاتحتل فى أكثر نماذج الفكر الإسلامى المنتشر بين الشباب «الغاضب» مكانها الصحيح، فالشورى فيما نرى- اعتماداً على النصوص الثابتة وأصول الإستدلال الصحيح- واجبة على الحاكم فى أمور التشريع والسياسة العامة وهى ملزمة له وبغير ذلك تفتح- على مصاريعها- أبواب الظلم والإستبداد وتضيع على الجماعة فرص الرشد وتتعرض المصالح العامة والخاصة لأخطار لايمكن حسابها.. وهى فوق ذلك- مدخل لاغنى عنه لتقرير مسئولية الحكام وخلق روح الإنتماء للجماعة والإهتمام بأمور الناس»[2].

أما الدكتور محمد سليم العوا فيقول عن ذلك:[3]

«إن الشورى قاعدة من قواعد الإسلام الأساسية فى المجال السياسى- أو مجال الشئون الدستورية- ثبتت حجيتها بدلالة نصوص آيات القرآن الكريم، وبأحاديث الرسول- صلى الله عليه وسلم- وسنته العملية وأن تشريع الإسلام فى معالجته إياها قد جاء من العموم والمرونة وبحيث يسمح للأمة الإسلامية أن تختار للقيام بواجب الشورى الشكل الذى

---

(١) الأهرام: ١٢/١٠/٩٣.

(٢) رؤية إسلامية معاصرة: ٣٠، ٣١.

(٣) فى النظام السياسى للدولة الإسلامية: ص٢٠١، ٢٠٢.

يلائم الأوضاع المختلفة فى الأزمنة والأمكنة المختلفة.. وإذا كان جوهر الديمقراطية يبدو لكثير من الباحثين غير متعارض مع أسس النظام السياسى الإسلامى فإننا - دون الدخول فى جدل فلسفى يهم العلماء النظريين ولايفيد المهتمين بالتطبيق العملى لأحكام الإسلام نقول: مادام مصطلح الشورى واضحاً على نحو مابيّنا فى الفقرات السابقة فلماذا نستبدل به غيره تقليداً للغرب أو للشرق!؟. إنه لاشك أن إحياء الشورى فقهاً وتثبيت أسسها تنظيماً أكثر دلالة على أصالة هذه الأمة وعمق أواصر الصلة بين حاضرها الذى ترنو فيه إلى تحقيق جوهر الحرية والعدل العام، وبين ماضيها الذى علمت فيه البشرية أنهما دعامتان أساسيتان للحياة الإنسانية»

موقف حزب العمل

يقول الأستاذ مجدى أحمد حسين(١):

إن الشورى فى الإسلام تعنى التعددية السياسية والعقائدية.. وأكدنا على مبدأ تداول السلطات، وأننا نرى أن التعددية لابد أن تشمل أحزابا غير إسلامية.. لأن الحزب الإسلامى الحاكم يجب أن يكسب الناس بقوة الإقناع والإنجاز، وليس بالحديد والنار.. لأن حكم الحديد والنار أسوأ دعاية للإسلام.. كما أن هذا الحكم عمره قصير مهما بدا أنه سيطول.

ونحن مستعدون للتوقيع على (اعلان حقوق الإنيسان المصرى الذى يضع قواعد اللعبة بالنسبة لأية أغلبية برلمانية). كما أن هناك مفكرين وفقهاء إسلاميين يطرحون نفس الآراء، وفى مقدمتهم د. يوسف القرضاوى والأستاذ فهمى هويدى..

إن حزب العمل له رؤية واضحة..

(١) نعم الحكومة الإسلامية حكومة مدنية لأنها لا تحكم باسم الدين كما تقول: فالإسلام مرشد للجميع حكاماً ومحكومين.. طبعاً هناك خطر من حكومة دينية مغلقة التفكير جاهزة للتكفير.. ولكن علينا أن نحل هذه المعادلة الصعبة بآليات دستورية ديمقراطية.. حتى لاتضطرنا المخاوف إلى القول بأننا نعتز بالدين الإسلامى، ولكننا سنضعه على الرف خوفاً من مخاطر الحكومة الدينية!!

إن الأغلبية فى الكونجرس الأمريكى لاتستطيع أن تشرع إلا فى حدود الدستور وإعلان حقوق الإنسان والبرلمان الإنجليزى لايستطيع أن يشرع بالمخالفة لـ (الماجنا كارتا).، إذن فهناك ثوابت لدى كل أمة، وفى أى نظام ديمقراطى.. ونحن نقول إن القرآن والسنة المؤكدة هما الماجنا كارتا لهذه الأمة، وإذا اتفقنا على ذك فليتم تداول السلطة بين عشرين حزبا.

أنا أعلم أن الثوابت التى لاتمس هى الديمقراطية وتداول السلطة. وهذا أيضاً لا خلاف

---

(١) مقال له بالشعب.

عليه، لأنه من صميم المبادىء الإسلامية، لأن الحزب الإسلامى إذا فاز فى الانتخابات وأصبح له امكانيات فى السلطة فى الإعلام والتعليم والثقافة والاقتصاد ولم يقتنع الشعب به، فهو حزب فاشل لايصح أن يستمر فى الحكم.. وستظل مكانة الإسلام عالية.. وأعلى من أى حزب.

الإسلام لايعرف الحكومة الدينية، وقد كانت الصراعات فى ظل الحقبة الإسلامية الحضارية صراعات سياسية صريحة. ولنا فى قول أول خليفة لرسول الله نص دستورى رائع (لقد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأطيعونى، وإن أسأت فقومونى.. أطيعونى ما أطعت الله، فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم).

ومادامت الدعوة الإسلامية غير محجور عليها فسيكون حرام على الإسلاميين استخدام العنف من موقع السلطة.. أى مادام أن الحزب الإسلامى الحاكم عندما يخسر فى الانتخابات، سيكون له كل الحرية كحزب معارض.. فيجب أن يلتزم ويتحول إلى المعارضة ويواصل جهده لاقناع الشعب.

إن وسيلة الوصول للسلطة تلعب دوراً هاماً.. فالحزب الإسلامى الذى يصل سلماً بالانتخابات للسلطة لاشك أنه سيخدم قواعد اللعبة.. أما فى إيران والسودان فقد وصل الإسلاميون من خلال ثورة شعبية وانقلاب عسكرى، أما فى الجزائر فإن جبهة الانقاذ الإسلامية تحاسب على نواياها.. أو تصريحات بعض كموادرها.. التى قالت بالشورى ورفضت مصطلح الديمقراطية وليست هذه هى المشكلة فالمهم الجوهر، والواقع أن عباس مدنى أو عبد القادر حشانى لم يعلنا أبدا أن الجبهة ستلغى التعددية، أما الذى ألغاها بالفعل هو الحكم العلمانى الانقلابى العسكرى.

(٢) أما بالنسبة لتجربتى ايران والسودان فلكل بلد ظروفه، وكل شعب أقدر على تقييم نظامه بصورة سليمة، أما نحن فمسئولون عن آرائنا ومواقفنا واجتهاداتنا فى مصر.. ونرى أن طبيعة الشعب المصرى- التى تتسم بالانسجام والتماسك وعدم الميل للعنف- تمثل فرصة رائعة لاقامة تعددية حزبية ناجحة ومشرفة. هذا هو الأساس.

ولكننى أرى عدم المغالاة فى محاكمة النظامين الإسلاميين فى إيران والسودان نظراً لتعرضهما لحالة غير مسبوقة من الحصار الخارجى والحروب، ويعلم الجميع أن مناخ الحصار والحروب لايساعد على ازدهار أى تجارب ديمقراطية، بل الديمقراطية تُعَطّل أثناء الحروب كما حدث فى بلاد الغرب نفسها، كما لم يصدر عن السلطات الايرانية أوالسودانية بيانات تتهم خصومها بالكفر والالحاد والزندقة، وبالتالى فيحسن مناقشة قضية الديمقراطية فى البلدين بعيداً عن فكرة الدولة الدينية.

خلاصة الموقف من الديمقراطية

إختصاراً للقول فى حديث أثير فيه الكثير من اللجج، واختلط فيه الجهل بالأضاليل والأكاذيب المتعمدة أقول: إن الاتهام الذى يوجهه الغرب والعلمانيون للإسلاميين بالإستبداد والديكتاتورية والعداء للديمقراطية إتهام شديد البطلان.

ولن أتحدث فيما أثير حول كون أن هناك فريقاً من الإسلاميين- سواء كان هذا الفريق هو الأصغر أو الأكبر- يقف فى جانب الديمقراطية، ولكن بعد عرضى السابق لمختلف الاتجاهات الإسلامية ذات الوزن (أى دون النظر لبعض الشراذم التى لاوزن لها (أقول أن هذه الاتجاهات جميعاً تقف فى الصف المؤيد للديمقراطية. وليس هناك خلاف بين هؤلاء فى القضية من حيث الجوهر وإنما الخلاف يدور حول المصطلحات التى يمكن قبولها أو عدم قبولها للتعبير عن الفكرة الجوهرية المتفق عليها من الجميع وقد يمتد هذا الخلاف إلى بعض التطبيقات العملية لهذه الفكرة.

ولكى نستطيع النفاذ إلى حقيقة هذا الموضوع لابد أن يكون المحك الذى نحدد على أساسه موقف هذه الاتجاهات من الديمقراطية هو المعنى الحقيقى لجوهر الديمقراطية ذاتها وليس شيئاً آخر. ونحن هنا لانقصد تجريد الديمقراطية من الأشكال المؤسسية التطبيقية لها فقط، ولكن نريد تجريدها أيضاً من الشروط والعناصر التى ارتبطت بها فى الفكر السياسى الغربى لنتحدث عنها كفكرة عالمية مجردة حازت القبول لدى كل شعوب الدنيا، بل وصارت هاجساً مصيرياً فى كيان هذه الشعوب. هذه الفكرة هى: أن يكون الحكم معبراً عن إرادة الجماهير وليس عن استبداد الحكام.

هذا هو الإنطباع العام الذى تفهمه الشعوب عندما يُذْكَر أمامها لفظ الديمقراطية(١) فهى المقابل لديهم للديكتاتورية والظلم وهى المعبر لديهم عن الحرية والعدل وحتى القول بأن

---

(١) ف المسلسل اليابانى الشهير «أوشين» حين تحدث أبناء الشعب اليابانى عن الديمقراطية قالوا: هى أن يستطيع أى من أبناء الشعب أن يكون عالماً أو وزيراً أو أن يستطيع أى شخص من خلال عمله أن يصير غنياً.

الديمقراطية هى أن يحكم الشعب نفسه بنفسه فما تفهمه الشعوب من ذلك هو أن يكون زمام الحكم بيد الشعب وممثليه بما فيهم الحاكم نفسه الذى هو فى ظل الحكم الديمقراطى الممثل الأعلى للشعب نفسه ولكن لايشترط لدى الشعوب لقبولها مفهوم الديمقراطية هذا هو أن تدخل معتقدات الشعوب ومواريثها الحضارية تحت إرادة وأهواء بعض الأحياء من الأمم فى كل مرحلة من المراحل وهو أهم مايقتضيه المفهوم العلمانى الغربى للديمقراطية.

وهذا المفهوم العام للديمقراطية هو مايجعلها الغاية المنشودة لنظم الحكم لدى كل شعوب الدنيا وذلك لقبولها للدخول فى أى وعاء حضارى إنسانى(١).

فإذا أردنا أن نحاكم موقف مختلف الإتجاهات الإسلامية من الديمقراطية على أساس هذا المحك لوجدناها جميعاً تقف فى صف الديمقراطية بشكل حاسم.

فالإمام البنا يرى أنه من حق الأمة أن تراقب الحاكم أدق مراقبة وعليه أن يشاورها وأن يحترم إرادتها. بل هو يتعدى ذلك إلى القول بأنه ليس فى قواعد النظام النيابى ما يتنافى مع القواعد التى وضعها الإسلام لنظام الحكم. بل إن أحد تلامذته وهو الشيخ الغزالى يذهب إلى أن الإستبداد السياسى هو المسئول عن بقاء الكفر فى الأرض والزيغ فى شتى الأفئدة.

ورأى الإمام المودودى هو أن الحكومة الإسلامية لاتستبد بها طبقة من السدنة أو المشايخ بل هى التى تكون فى أيدى المسلمين عامة وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشئونها ولا تتألف السلطة التنفيذية إلا بآراء المسلمين وبيدهم يكون عزلها.

وموقف الجماعة الإسلامية هو الموقف المعارض للديمقراطية ولكن لابد لنا عند تقديرنا لآرائها مراعاة كون هذه الآراء تأتى فى إطار تركيز جهودها الفكرية فى ابراز تناقضاتها مع الواقع السياسى الحالى دون مراعاة للواقع السياسى العالمى لكنها مع ذلك لاتستطيع أن تذهب بعيداً إلى درجة معاداة الديمقراطية كجوهر لتناقض ذلك مع مبدأ الشورى فى الإسلام الذى لاتستطيع عدم التسليم به، ولكن على كل حال يتضح من موقفها أن النطاق الذى تسمح به للديمقراطية نطاق خاص وضيق ومثير للكثير من التخوفات.

ومن أهم الأمثلة التى يمكن ضربها لتوضيح موقف التيار الإسلامى هو موقف الإمام المودودى من قضية الديمقراطية لشدة تشابهه مع موقف الجماعة الإسلامية فعلى الرغم من

(١) من تطبيقات ذلك: الديمقراطية الإشتراكية والديمقراطية الصينية والديمقراطية المسيحية.

إعلانه فى كتابه نظرية الإسلام السياسية أن الديمقراطية «ليست من الإسلام فى شىء. فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية»، إلا أنه لكونه يقصد من ذلك إنكار المفهوم العلمانى للديمقراطية وليس جوهر الديمقراطية نفسه لذلك فهو يذكر فى موضع آخر مآخذه على الديمقراطية وعلاجه لهذه المآخذ فيذكر: «افتراض أن الجماهير مصدر السلطة الكلية والسيادة المطلقة»(١) ويرى أن موقف الإسلام من ذلك هو أنه «يقيم حول الديمقراطية سياجاً من قانون أساسى وضعه خالق هذا الكون»(٢) (يقصد ثوابت الشريعة). ويذكر أيضاً «أن الديمقراطية لاتستطيع أن تلعب دورها بنجاح مادامت الجماهير على غير المستوى اللازم من الوعى والنضوج والأخلاق السليمة»(٣) ويرى أن علاج ذلك فى الإسلام هو أنه «يؤكد أيما تأكيد على تعليم المسلمين وتربيتهم المعنوية فرداً فرداً ويدعو كل واحد منهم إلى أن يكون على الإيمان والشعور بالواجب وأن يلتزم بما للإسلام من المبادىء والأحكام الأساسية»(٤) ويذكر أيضاً «لأن تعطى الديمقراطية ثمارها يتوقف على رأى عام يقظ قوى»(٥) أى أن يكون الأفراد الذين يشتملهم هذا الرأى العام «منخرطين فى سلك نظام اجتماعى قائم على أسس صالحة»(٦) ويرى أن الإسلام هو الذى يستطيع «أن يزودنا بكل مايلزم من الأحكام والتعاليم»(٧).

وبعد أن يعرض هذه المآخذ ويذكر علاجها فى الإسلام ينتهى إلى القول بأنه: «من الممكن إذا تهيأت كل هذه الأسباب الثلاثة أن يسير جهاز الديمقراطية بكل نجاح».

ومن الواضح جداً من هذا الكلام أن المودودى رغم تصريحه بأن الديمقراطية ليست من الإسلام فى شىء إنه لم يقصد بذلك معاداة جوهر الديمقراطية وإنما كان يقصد معاداة مفهومها العلمانى وذلك لتصريحه فى موضع آخر بقبولها بعد علاج المآخذ التى يأخذها على مفهومها العلمانى أى أن المودودى يقبل الديمقراطية قبولاً كاملاً ولكن داخل الوعاء الإسلامى لها.

أما بالنسبة لتيار الفكر الإسلامى الجديد (وهو أكثر التيارات وعيا بهذه القضية) فالمسألة أكثر وضوحاً وحسماً يقول أحد مفكريه- وهو الدكتور محمد سليم العوا- فإن جوهر الديمقراطية غير متعارض مع أسس النظام السياسى الإسلامى.

---

(١) ، (٢)، (٣)، (٤)، (٥)، (٦)، (٧): الإسلام والتحديات المعاصرة.

من أين تأتي المشكلة؟

من أين تأتي المشكلة إذن؟

تأتي المشكلة من ذاك المفهوم العلماني للديمقراطية والذي يعني حق الشعوب في اختيار ماتشاء من تشريعات وتبني ماتشاء من قيم كيفما تمضي بها أهواؤها.

ومن الطبيعي أن يكون موقف مختلف الاتجاهات الإسلامية هو الرفض لذلك المفهوم.

ولكن أساليبها في التعبير عن ذلك الرفض تتباين تبايناً شديداً ومن هنا تأتي مشكلة الخلاف حول المصطلحات، ففي مقابل ذلك المفهوم العلماني يضع كثير من الإسلاميين مفهوم الحاكمية كنقيض له. وهو المفهوم الذي يعني في جوهره- في نظام الحكم- أن أسس التشريع لله وليست للشعب أو ممثليه.

وإذا تحدثنا عن القضية من حيث الجوهر لوجدنا أن جوهر مفهوم الحاكمية هذا وإن كان يتناقض مع المفهوم العلماني للديمقراطية الذي يضع كل أسس التشريع بيد الشعب، إلا أنه يتناقض في شيء مع جوهر الديمقراطية أو المفهوم العام لها، وهو أن يكون الحكم معبراً عن إرادة الجماهير وليس عن استبداد الحكام، بل هو يمثل وعاء لها فأسس التشريع (ثوابت الأحكام) لله سبحانه وتعالى، وفي إطار هذه الثوابت يعمل ممثلوا الشعب من المجتهدين المؤهلين لذلك والذين منهم الحاكم نفسه على تشريع الأحكام المتغيرة (متغيرات الأحكام المعتلقة باختلاف ظروف الأزمنة والأمكنة).

هذه هي الأسس الصحيحة لفهم مايتردد على ألسنة الإسلاميين من القول بأنه: «لا ملك ولا رئيس ولا برلمان ولا حكومة ولا مجلس ثورة ولا لجنة مركزية ولا مؤتمر للشعب ولا أي قوة في الأرض تملك أن تغير من أحكام الله شيئاً»(١).

أو: «ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع والمسلمون جميعاً ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا، لايستطيعون أن يشرعوا قانوناً ولايقدرون أن يغيروا شيئاً مما شرع الله لهم»(٢)

---

(١) العبارة للقرضاوي.

(٢) العبارة للمودودي.

فعبارة مثل هذه أو تلك لاتعنى- فى إطار النصوص التى تأتى فيها- سوى أمرين:

الأول: هو أنه لايحق لأحد التشريع فيما جاء به حكم قطعى من الشريعة. والثانى: هو وجوب التزام المشرعين بضوابط الشريعة فيما هو متجدد من الأحكام. وليس لهذا الكلام أية علاقة بالمعاداة لإرادة الجماهير والوقوف بجانب الحكام أى أنه ليس له علاقة بمعاداة جوهر الديمقراطية.

هذا هو الموقف من جوهر القضية، ولكن تأتى بعد ذلك إلى مشكلة الموقف من المصطلحات: **فالحاكمية** كمفهوم مأخوذ من قوله تعالى: «إن الحكم إلا لله» وقوله تعالى: «فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما» بمعنى أن الرجوع إلى الله فى كل أمر من الأمور هو أساس عقائدى لا مجال للجدل فيه، ولكن الحاكمية كمصطلح هى: «مصدر صناعى من حكم يحكم حكماً وحاكمية وهو بهذا التصريف لم يرد فى القرآن»(١) وعلى ذلك فنحن لسنا ملزمين باستخدام هذا المصطلح ويكون ضابطنا فى استخدامه هو المصلحة العملية من هذا الإستخدام فإذا استطعنا تجريده من شبهة الاستبداد السياسى ومعاداة الديمقراطية التى ألصقت به كان بها وإذا لم نستطع فعلَ ذلك وكانت هذه الشبهة قد ألصقت به تماماً إلى الدرجة التى تجعله فى الأذهان مرادفاً لها لا نكون فى هذه الحالة مضطرين إلى استخدامه.

ثم ننتقل إلى مصطلح الثيوقراطية: ونرى أن المودودى عند تفريقه بين النظام الإسلامى والديمقراطية العلمانية قد أخطأ فى وصفه لهذا النظام بالثيوقراطية (الحكومة

---

(١) دكتور على جريشة: مع العمالقة الثلاثة: المودودى والندوى وسيد قطب فى التفسير السياسى للإسلام: ص١٩.

ويقول الدكتور جريشة أيضاً: «لئن فهم البعض عن معنى الحاكمية «إقامة الحكومة التى تقيم شرع الله» فإن ذلك ليس معنى الحاكمية وإنما الحاكمية بمعنى «إن الحكم إلا لله» تعنى إقامة الشرع كله.. تعنى إقامة الدين كله.. والحكومة جزء منه!

وعلى هذا المعنى سارت كتابات سيد قطب- رحمه الله.

نفس المرجع: ص٢٤.

الإلهية) على الرغم من قوله[1]: «أن الثيوقراطية الأوروبية تختلف عن الثيوقراطية اختلافاً كلياً ففي أوروبا طبقة من السدنة مخصوصة يشرعون للناس قانوناً من عند أنفسهم حسب ماشاءت أهواؤهم وأغراضهم ويسلطون ألوهيتهم على عامة أهل البلاد متسترين وراء القانون الإلهي فمن الأجدر أن تُسَمى هذه الحكومة بالحكومة الشيطانية منها بالحكومة الإلهية أما الثيوقراطية التي جاء بها الإسلام فلا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ، بل هي التي تكون في أيدي المسلمين عامة وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشئونها وفق ماورد في كتاب الله وسنة رسوله». نقول: إن الإمام المودودي أخطأ في استخدام هذا المصطلح لأن هذا المصطلح إذا كان غير منضبط في مفهوم النظام الإسلامي فما الذي يضطرنا إلى استخدامه وبذل الجهد في استنكار سلبياته إذا كان هو أصلاً اصطلاحاً مشبوهاً عالمياً. يقول الأستاذ فهمي هويدي[2] في ذلك: «إن الأستاذ المودودي وقع في فخ استخدام مصطلحات غربية محملة بخلفيات التجربة الغربية التي قد تضر كثيراً إذا وضعت في سياق إسلامي وهو مايحمل الإسلام بتلك الخلفيات بغير مبرر ومثالنا على ذلك الثيوقراطية التي باتت مرتبطة في الأزهان بصيغة التحكم في البشر باسم الله. وماكان أغناه عن اللجوء إلى مثل هذه الإستخدامات واضطراره أيضاً لحصار سلبياتها وثغراتها» أ.هـ.

إن النظام الإسلامي للحكم يتكون من عنصرين: عنصر مقدس ثابت في تأسيس ومبادىء وأحكام ثابتة وعنصر متغير في أنظمة وأشكال وتشريعات متجددة هذا النظام لايجوز تحديد طبيعة السلطة الحاكمة له بالتحاكم إلى شكلي السلطة اللذين عرفهما الغرب (أي السلطة الدينية والمدنية) واللذين يمثلان تناقضاً يتفوق النظام الإسلامي على الكثير من إيجابياته ويخلو من سلبياته ولايجوز دفع شبهة تمثل الإسلام بأحد طرفي التناقض بتمثيله بالطرف الآخر من هذا التناقض فنحن لا نقول إن الحكومة الإسلامية حكومة دينية أو حكومة علمانية وإنما نقول إنها حكومة إسلامية وكفى وهذه هي خصائصها.

---

(١) النظرية السياسية في الإسلام.

(٢) القرآن والسلطان: ص١٤٠، ١٤١.

ثم نأتى الآن إلى مصطلح الديمقراطية ذاته:

فى الحقيقة فإن الغالبية العظمى من العلماء والمفكرين المسلمين يرفضون استخدام هذا المصطلح وذلك لما يحمله مفهومه الغربى العلمانى من شروط وعناصر تتعارض مع الإسلام وحتى الذين يصرحون بعدم تعارض الإسلام مع جوهر الديمقراطية والذى يعنى أن يكون الحكم معبراً عن إرادة الجماهير وليس استبداد الحكام إلا أنهم يتورعون عن استخدام هذا المصطلح.

ولكن من وجهة نظرنا- وبعد التحليل الذى قدمناه سالفا لجوهر الديمقراطية وذهابنا إلى عدم تعارضه مع الإسلام وأن هذا هو الجوهر ذا القبول العالمى القابل للتطبيق داخل أى وعاء حضارى إنسانى- نذهب إلى قبول استخدام مصطلح الديمقراطية فى الإسلام باضافة كلمة الإسلامية إليها كنسب لها أى: الديمقراطية الإسلامية.

والسبب الأساسى وراء قبولنا لذلك المصطلح هو أنه إذا كان جوهر الديمقراطية لا يتعارض مع الإسلام وأن هذا الجوهر قابل للتطبيق داخل الوعاء الإسلامى فلماذا لا نستخدم مصطلح الديمقراطية إذا كنا نعى جيداً أن السياسة العالمية وطغيان الإعلام الغربى يجعلان من أى إحجام لدينا عن استخدام هذا المصطلح- مهما كانت أسبابنا لهذا الإحجام- ذريعة لاتهام الحركات الإسلامية ونظام الحكم الإسلامى بوجه عام بمعاداة الديمقراطية ومناصرة الإستبداد.

إن التقدير الواعى للواقع السياسى المعاصر يدعو القائمين على التوجهات الإعلامية للحركة الإسلامية إلى عدم التورع فى استخدام هذا المصطلح خصوصاً فى وعائه الإسلامى (الديمقراطية الإسلامية) حتى نُفَوت على الغرب فرصة اتهامنا بالاستبداد والرجعية لمجرد تحفظنا على هذا المصطلح على الرغم من إعلاننا الدائم بمناصرة مبدأ الشورى الإسلامى لإرادة الجماهير وتعارضه مع استبداد الحكام.

*** هل الحكومة الإسلامية حكومة دينية أم حكومة مدنية؟**

يرفض الإسلاميون مصطلح الحكومة الدينية لما يحمله من ظلال الحكم الدينى الكهنوتى الغربى لكن مصطلح الحكومة المدنية الذى يقدمه البعض(١) معبراً عن النظام الإسلامى كمقابل للحكومة الدينية هو أيضاً تعبير خاطىء ومرفوض لأنه مصطلح ذو طابع علمانى يجرد النظام الإسلامى مما يحمله من قداسة.

---

(١) مثال ذلك د. محمد عمارة.

النص

أم

المصلحة؟

النص أم المصلحة

هل النصوص الشرعية من الممكن أن تتعارض مع المصالح؟.. وإذا كان شرع الله قائماً أساساً على المصلحة فكيف من الممكن أن تتعارض النصوص مع المصالح؟!..

إن السؤال الأعمق الذى يكمن وراء هذه القضية هو: ماهو المعيار الذى تتحدد على أساسه المصالح؟ هل هو العقل أم النقل؟.

وهنا لابد أن ننبه أولاً على مسألة أساسية هى: أن تحديد المصالح التى لم يقررها الشرع بشكل قطعى من الناحية العقلية أمر لايفترض فيه أن يكون قطعياً (أى يقينياً) لأن اليقينيات العقلية مثل كون الإثنين أكثر من الواحد وأن النقيضين لايجتمعان هى أمور لاتختلف عليها أحد وهو الأمر الذى يستحيل تحديده بالنسبة لتحديد المصالح. فماذا يحدث لو تعارض النص مع مصلحة ما غالبة عقلياً؟ (حيث لانستطيع القول بأنها مصلحة يقينية).

لكى نجيب عن هذا السؤال لابد أن نقرر: أن النص الذى يعارض مصلحة ماهو ذاته يحقق مصلحة أخرى مرجوحة من الناحية العقلية، إذن فجوهر القضية يكمن فى التعارض بين المصلحتين: المصلحة التى يحققها النص والمصلحة التى يقدرها العقل، فأى المصلحتين نرجح؟.

إن الموقف الذى تقتضيه قواعد أصول الفقه الإسلامى هو ترجيح المصلحة المعتبرة من الشرع على المصلحة التى يقدرها العقل لأن الشريعة كما يقول سلطان العلماء العز بن عبد السلام: «كلها مصالح: إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح» والمسألة مادامت قد خرجت عن اليقينيات العقلية نكون أمام مصلحة يقدرها الشارع أى يقدرها الله الذى لايعزب عنه شيء فى الأرض ولا فى السماء، ومصلحة يقدرها الإنسان بعقله المحدود ولاشك أن الحكمة تقتضى فى هذا الموقف تقديم هذه المصلحة الإلهية على تلك المصلحة الظنية التى يرجحها العقل والتى قد يراها مرجوحة فى حين آخر، والذى يحدد الموقف فى الحقيقة هو الإيمان أو اللاإيمان. فالإيمان يقتضى تقديم المصلحة الشرعية على المصلحة الراجحة عقلياً، أما إذا

---

(١) قواعد الأحكام فى مصالح الأنام: ج١ ص١١.

أفتقد الإيمان فعند ذلك فإن العقل البشرى يحدد مايراه صالحاً للإنسان. يقول تعالى: «ماكان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم» الأحزاب: ٣٦.

ويقول الإمام الشاطبى: «فكثير من المنافع تكون ضرر على قوم لامنافع، أو تكون ضرراً فى وقت أو حال ولا تكون ضرراً فى أخر. وهذا كله بين فى كون المصالح والمفاسد مشروعه زو ممنوعة لإقامة هذه الحياة لا لنيل الشهوات ولو كانت موضوعة لذلك لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء ولكن ذلك لايكون، فدل على أن المصالح والمفاسد لاتتبع لأهواء، كما أن الأغراض فى الأمر الواحد تختلف بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منتفع به تضرر أخر لمخالفة غرضه. فحصول الإختلاف فى الأكثر يمنع من أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض».

وعلى ذلك ينبغى على العاقل- كما يقول الإمام الشاطبى(١): «أن لايجعل العقل حاكماً بإطلاق وقد ثبت عليه حاكم بإطلاق وهو الشرع، بل الواجب عليه أن يقدم ماحقه التقديم- وهو الشرع- ويؤخر ماحقه التأخير- وهو نظر العقل- لأنه لايصح تقديم الناقص حاكماً على الكامل لأنه خلاف المعقول والمنقول، بل ضد القضية هو الموافق للأدلة فلا معدل عنه. ولذلك قيل: إجعل الشرع فى يمينك والعقل فى يسارك تنبيها على تقديم الشرع على العقل».

والمصالح تنقسم لدى الأصوليين إلى ثلاثة أقسام:

* المصالح المعتبرة: وهى مااعتبرها الشارع بأن شرع لها الأحكام الموصلة إليها.

* المصالح الملغاة وعرفوها بأنها المصالح المتوهمة التى أهدرها الشارع بما شرعه من أحكام تدل على عدم اعتبارها (أى شهد الشارع ببطلانها لوجود نص يدل على حكم فى الواقعة يناقض الحكم الذى تقتضيه كمصلحة».

* المصلحة المرسلة: وهى المصالح الملائمة لمقاصد الشارع الإسلامى ولايشهد لها

---

(١) الاعتصام: ج٢ ص٤٩.

أصل خاص بالإعتبار أو الإلغاء فإن كان يشهد لها أصل خاص دخلت في عموم القياس، وإن كان يشهد لها أصل خاص بالإلغاء تكون باطلة والأخذ بها مناهضة لمقاصد الشرع»(١)

وعلى أساس التقسيم السابق فإن الأصوليين ذهبوا إلى أن المصالح التي تناقض أحكام دلت عليها النصوص مصالح متوهمة ملغاة أهدرها الشارع، أما المصالح المرسلة فيشترط من يأخذ بها- مثل الإمام مالك وأحمد علي خلاف أبو حنيفة والشافعية والظاهرية- أن يتوفر فيها شرطا أساسياً هو: «أن تكون ملائمة لمقاصد الشارع فلا تخالف أصلاً من أصوله ولا تنافى دليلاً من أدلة أحكامه»(٢).

ولايقال فى هذا الصدد أن المصلحة القطعية لها أن تعارض النص الشرعي. لأن المصلحة لن تكون قطعية إلا إذا كان يقررها نص قطعى، وعند ذاك لاتكون المعارضة بين النص الشرعى والمصلحة، ولكن بينه وبين النص القطعى الذى قررها . وكذلك لايجوز القول بأن المصلحة تقدم على النص إذا حدث إجماع عليها لأن أصل حجية المصلحة مختلف عليه، فكيف يكون هو أصلاً للإجماع؟!. يقول الإمام ابن حزم(٣) فى ذلك:

«لايمكن البتة أن يكون إجماع من علماء الأمة على غير نص من قرآن أو سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يبين قول المختلفين هو احق لابد من هذا فيكون من وافق ذاك النص هو صاحب الحق المأجور مرتين مرة على اجتهاده وطلبه الحق، ومرة ثانية على قوله الحق واتباعه له. ويكون من خالف ذلك النص غير مستجيز لخلافه لكن قاصد إلى الحق مخطئاً مأجوراً أجراً واحداً على طلبه مرفوعاً عن الإثم إذ لم يعمد له. وقد تيقن ألا يختلف المسلمون فى بعض النصوص ولكن يوقع الله عز وجل لهم الإجماع عليه، كما أوقع تعالى بينهم الإختلاف فيما شاء أن يختلفوا فيه من النصوص».

فالحقيقة أن المصلحة الراجحة عقلياً التى تناقض المصلحة الشرعية ماهى إلا مصلحة موهومة لاتلبث العقول طويلاً - بعد تنويرها بالشرع- إلا أن يتبين لها رجحان

---

(١) محمد أبو زهرة: أصول الفقه ص ٢٦١.

(٢) د. عبد الكريم زيدان: الوجيز فى أصول الفقه.

(٣) الإحكام فى أصول الأحكام: ج١ ص٥٣٩.

المصلحة الشرعية عليها «وإذا قيل فيما لانص فيه حيث توجد المصلحة فثم شرع الله فأولى أن يقال فيما فيه نص: حيث يوجد شرع الله فثم المصلحة غير أن عقول بعض الناس تقصر عن فهم حقيقة المصلحة فيتصورونها جزئية، فردية، محلية، مادية، آنية، دنيوية. والشرع ينظر إلى المصالح نظرة مادية ومعنوية، آنية ومستقبلية، دنيوية وأخروية. ولايقدر على الإحاطة بهذه الجوانب كلها إلا من أحاط بكل شيء علماً ولايعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض»(١).

فإن قيل أن العقول قادرة على إدراك المصالح التى يأتى بها الشرع نقول أن ذلك لاتستطيع بلوغه العقول على استقلال عن الشرع فى كل الأحوال والدليل على ذلك أهل الفترات فإنهم «إستحسنوا أموراً تجد العقول بعد تنويرها بالشرع تنكرها وترميها بالجهل والضلال والبهتان والحمق مع الإعتراف بأنهم أدركوا بعقولهم أشياء قد وافقت وجاء الشرع بإقرارها وتصحيحها»(٢).

ويقول الإمام الشاطبى عن موقف المعتزلة فى هذا الأمر- والذين قد يظن البعض أنهم يقدمون العقل على النقل فيه-: «وأما على مذهب المعتزلة فكذلك أيضاً لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ماأداهم إليه العقل فى زعمهم وهو الوجه الذى يتم به صلاح العالم على الجملة والتفصيل فى المصالح أو يتخرم به فى المفاسد وقد جعلوا الشرع كاشفاً لمقتضى مادعاه العقل عندهم بلا زيادة ولا نقصان فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة فى محصول المسألة وإنما اختلفوا فى المدرك».

أى أن المعتزلة لايقولون عن شىء إنه مصلحة يعارضون الشرع، بل غاية مايذهبون إليه إنهم يقولون عما ورد به الشرع من مصالح أن العقل أدى إليه فأتت الشريعة كاشفة ومطابقة له.

أما الأمثلة التى تتخذ فى هذا الصدد للإستناد عليها فى تقديم المصلحة على النص فإنه يحدث الكثير من الخلط بالنسبة للأحكام التى تستخلص منها مثل عدم إقامة عمر حد

---

(١) د. يوسف القرضاوى: بينات الحل الإسلامى وشبهات العلمانيين والمتغربين: ص١٩٢.

(٢) الموافقات: ج٢ ص٤٥.

السرقة فى عام المجاعة وعدم إقامة الحدود فى الغزو ومايقولونه عن اجتهاد عمر في منع العطاء الذى جعله القرآن للمؤلفة قلوبهم.

«إن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أوقف تنفيذ حد السرقة فى عام المجاعة وليس معنى هذا أن الحد قد وجب مستوفياً شروطه وأركانه ثم أسقط. فما كان ليفعل ذلك، ولكنه رأى بما منحه الإسلام من بصيرة وفقة فى الدين اقتبسه من مشكاة النبوة أن جو المجاعة العامة بضغوطه وتأثيراته يثير لوناً من الشك أو الشبهة بفسر لمصلحة السارق المتهم فإن الغالب فى مثل هذه الحال أنه لم يسرق إلا من حاجة ومثل هذا أهل لأن يرحم ويعذر لا أن يعاقب ويقطع، ومعنى هذا أن الحد لم يجب أصلا حتى يقام وأكثر من ذلك أن نجد عمر الملهم المسدد يهدد بالقطع سيداً سرقة غلمانه لأنه رآه لايعطيهم مايكفيهم ويغنيهم عن التطلع إلى ماعند الآخرين لهذا أعفى الغلمان من العقوبة وهدد سيدهم بها إذا تكرر منهم ذلك»(١).

والذى يعنيه هذا أن الحد متى توافرت شروطه طبق حتى ولو كان فى عام مجاعة فوجود الحاجة هو الذى منع التطبيق لا المجاعة نفسها، ولذلك يقول الإمام ابن القيم: «إذ بان أن السارق لا حاجة به وهو مستغن عن السرقة قطع».

أما مايقال عن عدم إقامة الحدود فى العزو فإن ذلك يستند إلى ماروأه أبو داؤد غيره عن الرسول صلى الله عيه وسلم أنه قال: «لا تقطع الأيدى فى الغزاة».

أى أن الذهاب إلى ذلك يقوم على الإستناد إلى نص لا على تقديم مصلحة على نص. والأمر ليس فيه إسقاط للحدود أو خلافه فى الغزو وإنما غاية ماهنالك. هو أن يؤجل تنفيذ الحد حتى يقام فى دار الإسلام مخافة أن يتغلب الشيطان على المحدود فيلحق بالكفار بما يجده من ألم الحد وكسر هيبته وإهانته ويقول ابن قدامة المقدسى: «وإنما أخر لعارض كما يؤخر لمرض أو شغل فإذا ترك العارض أقيم الحد».

ولا أدرى أى نص فى القرآن الكريم عطله عمر بن الخطاب رضى الله عنه؟!!

ان القرآن الكريم ينص على أن للمؤلفة قلوبهم سهماً فى الصدقات كما لسائر

(١) د. يوسف القرضاوى بينات الحل الإسلامى: ص١٨٢.

المصارف السبعة الأخرى المذكورة فى آية التوبة المعروفة، ولم ينص القرآن على أن يظل عيينة بن حصن الفزارى أو ابن حابى التميمى وأمثالهما من زعماء القبائل مؤلفة قلوبهم أبد الدهر وكل الذى فعله عمر رضى الله عنه. أنه أوقف الصرف لهؤلاء إذ لم يعد يعتبرهم من المؤلفة قلوبهم. إما لأنهم قد حسن إسلامهم بمضى الزمن والتفقه فى الإسلام والاندماج برجاله الصادقين، وإما لأن قبائلهم التى كانوا هم القوة الأولى المؤثرة عليها قد حسن إسلامها ولم تعد تبالى بهم. حتى لو ارتدوا والعياذ بالله. وأما الآن فالإسلام نفسه قويت شوكته وعزت دولته ولم يعد يخشى من فتنة يقوم بها، الطامعون فى المال من قبائلها أو زعمائها . أياً كان السبب فلم يعد هؤلاء- فى رأى عمر- من المؤلفة قلوبهم الذين يستحقون الأخذ من الصدقات أو غيرها .

أما تأليف القلوب نفسه فهو عمل سياسى يتصل بمهمة الدولة المسلمة ذاتها وبولى الأمر المسلم وأصل شوراه ومدى احتياجها للتأليف أولاً: ولهذا كان الصحيح بل الصواب هو بقاء سهم «المؤلفة قلوبهم» إلى اليوم وإلى ماشاء الله»[1].

وأمام هذه الحقائق الأصولية فى هذا الموضوع لانجد هناك معنى للذهاب للموقف المخالف بالإستناد إلى آراء أحد علماء المسلمين وهو الإمام الطوفى، الأمر الذى يجعلنا نتساءل ومعنا كثيرون ومن هو الإمام الطوفى هذا؟!..

يقول الإمام محمد أبو زهرة فى كتابه (ابن حنبل): «كان الطوفى إذن شيعياً وأظهر نفسه حنبلياً وكان يبث آراء الشيعة سراً لمهاجمته للنصوص ونشر فكرة نسخها بالمصالح هى أسلوب شيعى».

ويقول الشيخ محمد زاهد الكوثرى عن الطوفى: «إنه أول من فتح باب الشر وأن ماقاله باطل صادر عن مضل فاجر».

ويقول الشيخ الطوفى فى مقال منشور له «ولنبدأ إذن بتعريف القارىء بهذا الطوفى.. هو سليمان الطوفى ولد عام ٦٥٦هـ فى إحدى قرى بغداد وهو فى أصل مذهبه

---

(١) د. يوسف القرضاوى المرجع السابق ص١٩٥.

حنبلي ومعدود من أهل السنة والجماعة، وقد تشيع بعد ذلك ثم غالى فى تشيعه كما نص على ذلك ابن رجب فى طبقاته، بل اشتهر عنه الوقوع فى أبى بكر وعائشة رضى الله عنهما وفى غيرهما من جملة الصحابة.. وقد رفع أمره إلى العاصى سعد الدين الحارثى، وقامت عليه السنة فوضع فى السجن مدة من الزمن، ولما أطلق سراحه توجه إلى قوص وأقام هناك نزيلاً على بعض النصارى. وقد تبرأ من مكره وفحش كلامه حتى الشيعة أنفسهم على أن الرجل باتفاق من عرفوه أو ترجموا له كان مضطرب الفكر والسلوك، فلم يستقر على اعتقاد ولا على منهاج وحسبك قوله عن نفسه:

أشعرى حنبلى ظاهرى.. رافضى هذه إحدى عقائدى

والخلاصة من كل ماسبق أن وجود المصالح فى الدين يأتى على وجهين.

الأول: المصالح المعتبرة وهى المصالح التى شهدت لها النصوص، حيث اعتبرها الشارع بأن شرع لها الأحكام الموصلة إليها.. وعلى أساس هذه المصالح وربطها بعللها وجوداً وعدماً يكون ذلك القياس. فكل واقعه لم ينص الشارع على حكمهاتتفق مع واقعة أخرى نص الشارع على حكمها فى علة هذا الحكم فإنها تأخذ نفس الحكم المنصوص عليه، وفى ذلك عمل كبير للإجتهاد العقلى عند اختلاف الظروف والأحوال من أجل وضع الأحكام على أساس هذه المصالح.

الثانى: المصالح المرسلة وهى المصالح التى لم يشهد لها أصل خاص سواء بالإعتبار أو الإلغاء وكانت ملائمة لمقاصد الشارع الإسلامى.

التطبيق الفورى للشريعة أم التدريجى؟

التطبيق الفورى للشريعة
أم التطبيق التدريجى؟

لابد أن نعى أولاً أن النظام الربانى لهذا الدين يعمل بشموله على توجيه المجتمع إلى الغاية المنشودة من هذا الدين، وهى تعبيد الناس لرب العالمين. وهو لذلك يستخدم كامل إمكانياته وآلياته من أجل بلوغ هذا الهدف ويدخل فى ذلك بالطبع الدعوة وتقديم القدوة ونشر الفضيلة وإقامة العدل، وكذلك فإن تطبيق شريعة الله هى إحدى آليات هذا النظام من أجل الإرتقاء بالمجتمع إلى تلك الغاية.

ومن هنا فنحن نرى بطلان الدعوة القائلة بعدم صلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق إلا فى ظل مجتمع راشد مثالى يسوده الخير والفضيلة لأنه من غير المعقول- من المنظور الإسلامى- أن يبلغ المجتمع هذه الحالة والآليات القانونية الموجهة له هى آليات فاسدة جاهلية غير مستمدة من نبع الهداية الربانية ولكن من معايير وأهواء البشر. فلا طريق إلى إلا صلاح إلا من خلال آليات الإصلاح. ولن تؤدى آليات الفساد بالمجتمعات إلا إلى الفساد.

ولكن هذا الذى نقوله لايعنى أن أمر تطبيق الشريعة أمر أهوج لايرعى الظروف والملابسات ولايقف عند اختلاف الحال ومقتضيات الواقع.

إن الوعى بشمولية الإسلام يجعل تطبيق الشريعة الإسلامية على مجتمع غير منضبط بالتوجهات الإسلامية فى كل مناحى الحياة أمر غير إسلامى، وهو أمر مرفوض تماماً من كل اتجاهات الحركة الإسلامية. وإنما تطبق هذه الشريعة فى ظل دولة إيمانية يحكمها عدل الإسلام وتحكم توجهاتها المعايير والقيم الإسلامية فى كل مناحى الحياة فإذا كانت الشريعة الإسلامية تنقسم إلى ماهو ثابت وماهو متغير، فإن المتغير فيها يقتضى دراسة طبيعية الواقع المناط بعملية التطبيق حتى فى ظل الدولة الإسلامية- من أجل تقنين التشريعات الإسلامية لها وهو الأمر الذى يقتضى بطبيعة الحال عدم التمكن من التطبيق فى كثير من الأمور على فرض تطبيق النظام الإسلامى فى الحكم.

والسؤال المطروح الآن- على فرض قيام النظام الإسلامى فى الحكم- هو هل تطبق الشريعة الإسلامية عند ذاك بشكل فورى أم تدريجى؟.

لعل المعالجة النظرية التى تمت بها الإجابة على هذا السؤال كانت من أهم الأسباب التى أدت إلى الخلاف بين الإسلاميين فى هذا الشأن لأن مقتضيات الواقع وملابساته ستتدخل بشكل حتمى عند الموقف العملى من هذا التطبيق.

أولاً: موقف الإمام حسن البنا والمدرسة الإخوانية

لم أعثر للإمام البنا على رأى محدد فى هذه المسألة ولا أعتقد أنه يوجد مثل هذا الرأى لأنه لو كان قد وجد لأبرزه أحد أتباعه أو تلاميذه عند طرح المسألة.

ومن المعروف أن هذه المسألة عندما طرحت على الشيخ عمر التلمسانى فإنه أعلن موافقته على مبدأ التدرج فى تطبيق الشريعة وهو الاتجاه الذى يعبر عن موقف الإخوان المسلمين بوجه عام.

ومع ذلك فقد جاء فى حوار قد تم معه هذا الحديث:

«إذا كنتم معتقدون أن مصر ليست مستعدة للتطبيق الكامل للشريعة الإسلامية كما تنادى به الجماعات الإسلامية الأخرى، فماهى خطتكم أنتم للعمل وكيف ستتابعون تحقيق أهدافكم كمنظمةإسلامية؟

ج: إن تطبيق الشريعة الإسلامية بمفهومها العام أمر لايمكن أن يختلف عليه إثنان من المسلمين وإن مصر وكل بلد إسلامى يمكن أن تطبق فيه الشريعة فوراً، بل وإن الشعوب المسلمة فى كل مكان تطالب حكوماتها بذلك، فإذا كنت تظن أنه ليس فى الإمكان مثلاً قطع يد السارق فى الظروف الاقتصادية الحالية نظراً لحالة الفقر التى يعانيها الكثيرون، وبالتالى نكون قد أوقفنا تطبيق الشريعة فأعلن أن هذه نظرة خاطئة لأن عدم قطع يد السارق الفقير هو جزء من الشريعة الإسلامية له قواعده وشروطه، أما عن منهاج جماعة الإخوان المسلمين من جديد فهو لم يتغير فمنذ ظهور الجماعة منذ أكثر من خمسة وخمسين عاماً كان هدفها تربية الفرد المسلم المحب لدينه الملتزم بقيمه والداعى إليه الذى ينشر الخير والرحمة، حيث يوجد وسيظل هذا هو هدف الجماعة ومنهاجها»(١).

ولكننا نجد للأمر تحديداً أكثر عند واحد من أهم المنتمين إلى فكر الإمام البنا وهو الدكتور يوسف القرضاوى حيث يقول(٢):

«إن قيام نظام إسلامى فى مجتمع لايعنى تغيير كل مايراد تغييره فيه مابين عشية

(١) حديث خاص جاء ضمن الوثائق المنشورة بكتاب (النبى المسلح) للدكتور رفعت سيد أحمد.

(٢) بينات الحل الإسلامى: ٢٢٧: ٢٢٩ بتصرف.

وضحاها، فمن الناس من يتصور أنه بمجرد انتصار الاتجاه الإسلامى والعودة إلى تطبيق شريعة الله- لايطلع صباح اليوم التالى إلا وقد صدرت الأوامر باغلاق المصارف (البنوك) الربوية السائدة وتسريح موظفيها وفرض الحراسة على ممتلكاتها.. وتبعاً لهذا التصور يتوقعون زلزلة الاقتصاد وتعطيل المصالح واختفاء رؤوس الأموال وغير ذلك من النتائج والآثار. وهذا التصور جاء نتيجة القصور فى فهم المنهج الإسلامى فى علاج الواقع الفاسد وتغيير المنكر القائم وبناء المجتمع الصالح».

ويذهب الدكتور القرضاوى إلى أن «مبدأ التدرج الحكيم هو المبدأ الذى نهجه الإسلام عند إنشاء مجتمعه الأول فقد تدرج بهم فى فرض الفرائض كالصلاة والصيام والجهاد، كما تدرج بهم فى تصريح المحرمات كالخمر وغيرها. ،عند تجدد ظروف مماثلة لظروف قيام المجتمع الأول أو قريبة منه نستطيع الأخذ بهذه السنة الإلهية سنة التدرج إلى أن يأتى الأوان المناسب للحسم والقطع وهو تدرج فى التنفيذ وليس تدرجاً فى التشريع فإن التشريع، قد تم واكتمل بإكمال الدين واتمام النعمة وانقطاع الوحى ومن الشواهد التى تذكر هنا مارواه المؤرخون عن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز الذى عده كثير من أئمة الإسلام خامس الراشدين أن ابنه عبد الملك قال له يوما: مالك لاتنفذ الأمور؟! فو الله ماأبالى لو أن القدور علت بى وبك فى الحق!.

يريد الشاب التقى المتحمس من أبيه- وقد وراه الله إمارة المؤمنين- أن يقضى على المظالم وأثار الفساد دفعة واحدة دون تريث ولا أناة وليكن بعد ذلك مايكون، فماذا كان جواب الأب الصالح والخيفة الراشد والفقيه المجتهد؟.

قال عمر: «لاتعجل يابنى فإن الله ذم الخمر فى القرآن مرتين وحرمها فى الثالثة وإنى أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة فيدفعوه جملة ويكون من ذا فتنة»(١)

---

(١) المرجع السابق: ٢٢٩: ٢٣٠.

موقف الإمام المودودى

يذهب الإمـام المودودى إلى أن الناس عندما يسمـعون أننا نريد أن نقيم فى هذه الدولة حكومة إسلامية يكون القانون الإسلامى هو قانون الدولة فيها، يظنون أن جميع القوانين الماضية ستلغى فى تلك الحكومة دفعة واحدة وينفذ مكانها القانون الإسلامى فجأة بمجرد إعلان التغيير فى نظام الحكومة. وهذه الشبهة لا تخالج أذهان العلماء فحسب، بل نجد أنه قد تورطت فيها كثير من طبقاتنا الدينية أيضاً. كأنى بهؤلاء يرون من اللازم أن يتوقف تنفيذ كل قانون غير إسلامى ويبدأ مكانه تنفيذ القانون الإسلامى فى البلاد بمجرد قيام الحكومة الإسلامية فيها.

الحقيقة أنهم لايعرفون القانون فى كل بلد له علاقة وثيقة بنظامه الخلقى والاجتماعى والاقتصادى والسياسى، فما دام نظام الحياة فى ذلك البلد لايتغير بكل شعبه ونواحيه فإنه من المحال قطعاً أن يتغير نظامه القانونى. لايعرفون كيف وبأى تدرج كان الحكم الانكليزى، الذى ظل آخذاً بخناقنا خلال مدة مائة وخمسين سنة الماضية، حرف نظامنا الاجتماعى عن القواعد الإسلامية وجعله يسير وفق القواعد غير الإسلامية، فكم من جهد جهيد ووقت طويل يحتاج إليهما العمل الآن على إقامته على الأسس الإسلامية من جديد؟ إنهم لابصر لهم فى المسائل العلمية وما إحداث الانقلاب فى النظام الاجتماعى عندهم إلا كلعبة الأطفال أو هم يتمنون لو يحصدوا زرعهم بعد غرسه على الفور.

قاعدة التدرج:

فنحن إن كنا نريد حقاً أن يخالفنا التوفيق فى إلباس هذه الفكرة حلة العمل والتنفيذ، لاينبغى أن تُغفل قاعدةً للفطرة لا تقبل التغيير، هى أنه لايحدث الانقلاب فى الحياة الاجتماعية إلا بالتدرج ولابد أن يكون كل انقلاب بدداً غير محكم على قدر مايكون فورياً متطرفاً ولابدَّ لكل نظام راكز المبادىء والأصول أن يجرى فى كل جهة من جهات الحياة وناحية من نواحيها باتزان تام حتى تساند كل ناحية من نواحيه الأخرى.

أسوة العهد النبوى الزاهر:

وأحسن أسوة لنا فى هذا الصدد ذلك الانقلاب الذى تم على يد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بلاد العرب. فلايخفى على من له أدنى إلمام بسيرته صلى الله عليه وسلم أنه ماكان

طبق القانون الإسلامى بجميع شعبه ونواحيه دفعة واحدة، بل كان قبل هذا الانقلاب قد مهد الأرض وأعد المجتمع لقبوله ومازال شيئا فشيئا، مع هذا الإعداد للمجتمع، يُبَدِّل طرق الجاهلية ويستعيض بها طرق الإسلام وقواعده الجديدة. عرض على الناس قبل كل شيء تصورات الإسلام ونظرياته الأساسية ومبادئه الخلقية. ثم أخذ يُرَبِّى من قبلوا منهم هذه الدعوة وانضووا تحت لوائها على حب الصلاح والتقوى ويؤلف بهم طائفة كانت عقليتها ووجهة نظرها فى الحياة الإسلامية لا يشوبها شائب من أدناس الجاهلية وأرجاسها. فلما أن تم له ذلك إلى حدٍّ خاص معلوم، تقدم خطوة أخرى وأقام فى المدينة المنوّرة حكومة كانت مبنية على نظرية الإسلام الخالصة ولم يكن من غايتها إلا أن تصب حياة بلاد العرب من أولها إلى آخرها فى قالب الإسلام ومنهاجه.

فهكذا بعد أن سلك النبى صلى الله عليه وسلم القوة السياسية وساد البلاد وتمكن منهما كل التمكن، قام بمهمة الإصلاح والتعمير التى ماكان يعمل لها من قبل إلا بالدعوة والتبليغ فقط. أقام نظاماً جديداً لتعليم أسلوب الكفاح والجهاد فى تبديل أخلاق الناس ونظمهم الاجتماعية والمدنية والاقتصادية على صورة منظمة مرتبة، وكان - نظراً لأحوال ذلك الزمان- قائماً فى معظمه على التلقين الشفهى. نادى صلى الله عليه وسلم بأسلوب الفكر الإسلامى مكان أفكار الجاهلية وترهاتها، وأجرى العادات والتقاليد والآداب الجديدة المصلحة مكان العادات والتقاليد والآداب القديمة؛ وعلى قدر ماظل الانقلاب يحدث فى مختلف نواحى الحياة بفضل هذا السعى الجديد للإصلاح الشامل، ظل النبى صلى الله عليه وسلم يطبق أحكام القانون الإسلامى بكل تناسب واتزان، حتى إذا مرت على ذلك تسع سنوات، تم فى البلاد فى جانبٍ بناءُ الحياة الإسلامية، وفى الجانب الآخر نفاذ القانون الإسلامى بأسره.

إننا إذا درسنا القرآن والسّنة دراسة عميقة، علمنا بدون التباس ولا ارتياب كيف وبأى تدرج وانسجام تم الانقلاب الإسلامى فى بلاد العرب على يد النبى صلى الله عليه وسلم. فقد نُفِّذ قانون الوراثة فى السنة الثالثة من الهجرة، وتمت قوانين النكاح والطلاق- شيئاً فشيئاً- إلى السنة السابعة، ومازالت القوانين الجنائية تُنَفذ مادة ثم مادة إلى أن تكملت فى السنة الثامنة، ومازال يُعمل بصفة غير منقطعة إلى عدة سنوات لتمهيد الأرض وتوطيد الجو لتحريم الخمر إلى أن أعلن تحريمها النهائى بصفة قطعية فى السنة الثامنة. والربا، وإن كان قد نهى على المتعاملين به بكل صراحة، لم يُلغ على الفور مع قيام الدولة الإسلامية فى

المدينة، ولكن لما تم العمل لافراغ نظام الاقتصاد كله فى القوالب الجديدة، أعلن تحريمه وألغاه بصفة نهائية قطعية فى السنة التاسعة. فكأنه صلى الله عليه وسلم كان فى كل ذلك كمهندس جمع حوله البنائين والفاعلين لرفع بناء كان قد خط له رسماً فى ذهنه واستجمع له الوسائل والأسباب ومهد له الأرض وحفر له الأسس، ثم ما زال يرفعه من كل جهة واضعاً لبنة فوق لبنة، حتى أكمله أخيراً بعد بذل الجهود لعدة سنوات متواصلة.

مثال العهد الانكليزى فى الهند:

وعلى هذا؛ فما عهد حكم الانكليز فى الهند ببعيد عنكم فهل كانوا قد غيَّروا نظام هذه البلاد دفعة واحدة؟ اللهم لا، لأننا نعلم برجوعنا إلى كتب التاريخ أن نظام الحياة كله كان يجرى فى هذه البلاد على الفقه الإسلامى منذ ستة أو سبعة قرون. فما كان العمل لهدم بناء قديم قائم منذ ستة أو سبعة قرون وإقامة نظام جديد مكانه وفقاً لمبادىء الغرب ونظرياته وأفكاره، ليتم فى يوم أو يومين، بل الذى يشهد به التاريخ نفسه أن الفقه الإسلامى مازال جارياً فى البلاد حتى بعد أن قام فيها الحكم الانكليزى إلى مدة غير يسيرة، فكان قضاة الفقه الإسلامى هم الذين يجلسون فى المحاكم للفصل بين الناس وما كان قانون الإسلام محدود النطاق إلى الأحوال الشخصية، بل كان هو القانون العام للبلاد. والانكليز صرفوا مدة قرن كامل تقريباً فى تبديل نظام البلاد القانونى. بدلوا نظام حياتها أولاً شيئاً فشيئاً، وأعدوا رجالاً لايفكرون ولايعملون إلا حسب نظرياتهم وأفكارهم وعملوا عملاً متواصلاً على تغيير أذهان الناس وأخلاقهم ونظامهم الاقتصادى بنشر أفكار وبتأثير السلطة والاستيلاء، أى ظلوا يلغون القوانين القديمة وينفذون مكانها قوانينهم الجديدة، على قدر ما ظلت تأثيراتهم المختلفة تغيِّر من نظام هذه البلاد الاجتماعى.

لابدَّ من التدرج:

فنحن إن كنا نريد الآن إحياء القانون الإسلامى وتنفيذه من جديد فى دولتنا الفنية فإنه من المستحيل قطعاً أن نمحو آثار الحكم الانكليزى ونثبت مكانها آثارنا الجديدة بهزة واحدة من القلم.

إن نظامنا القديم للتعليم الدينى كأنه قد قضى نحبه وأصبح من خبر كان، حيث من المستحيل أن يجد من بين ألف رجل من المتخرجين عليه رجلاً واحداً يصلح لأن يكون قاضياً

أو حاكماً في دولة متحضرة جديدة. ذلك بما تعطل هذا النظام واعتزل مسائل الحياة العملية لمدة قرن كامل أو أكثر. أما الذين قد أعدهم النظام الجديد للتعليم فهم يجهلون الإسلام وقوانينه جهلاً تاماً، وقلما يوجد فيهم من سلمت عقليته من التأثر بآثار تعاليم الغرب المسمومة. ثم إن تراثنا القانوني- بما تعطل عن مسائل الحياة العملية لقرن أو أكثر- قد تخلف تخلفاً عظيماً عما قد بلغه ركب الحياة في هذا الزمان، فالعمل على إعداده حتى يساير الزمان ويفي بحاجات المحكمة يحتاج إلى جهد عظيم، بل الأهم في هذا الشأن أن نُظُمَنا للأخلاق والمدنية والاجتماع والاقتصاد والسياسة بما بقيت لمدة طويلة على غير علاقة بالحكم الإسلامي وتابعة للحكم الانكليزي، قد اختلفت صورتها اختلافاً بيناً عن صورتها الحقيقية الإسلامية.

وفي مثل هذه الحال، فإن تغيير نظام البلاد القانوني دفعة واحدة- إن أمكن على فرض المحال- لايكاد يجدي بشيء، لأن نظام الحياة ونظام القانون لابدّ أن يكونا فيها على غير ما علاقة بل متضاربين بينهما، ولابدّ أن يبوء هذا التغيير بمثل الفشل الذي يبوء به غرس شجرة في أرض وطقس لا يلائمان طبيعتها.

فمن المحتوم إذن ألا يتم هذا الإصلاح والتغيير المنشودين إلا على مبدأ التدرج ولا أن يتغير نظامنا للقانون إلا بطريق متزن يساير التغييرات الخلقية والثقافية والاجتماعية والمدنية والاقتصادية في البلاد»(١).

(١) نقلاً عن كتاب الإمام المودودي القانون الإسلامي ومشاكل تطبيقه.

موقف الإتجاه الجهادى

للجماعة الإسلامية فى هذا الموضوع كلام طويل على صورة مقال منشور فى أحد أعداد مجلتها السرية (كلمة حق) نحاول أن نحتصره فى الكلام الآتى ونتبع ذلك بتعليق طويل عليه تذهب الجماعة الإسلامية إلى أن الله حذر رسوله من «فتنته وصرفه عن بعض ماأنزل الله إليه بما يدل على وجوب الإستمساك بكل ما أنزل الله وتحريم ترك أى جزء منه ولو كان حكماً واحداً.

وبذلك يغلق القرآن الباب فى وجه فتنة من أخطر الفتن التى تعترض مسيرة هذا الدين- نعنى فتنة التبعيض والتجزىء- والعمل ببعض الحق وترك بعضه.

ورد التنديد بمن فعل هذا فى سورة البقرة فى قوله تعالى: «أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلاَّ خِزْىٌ فِى الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ».

وهذه الآية نزلت فى يهود فعلوا بعض ماأمروا به واعرضوا عن بعضه فعلمهم القرآن بذلك وأنكر عليهم فعلهم وأسماه كفراً ببعض الكتاب وتوعدهم على ذلك بأنهم سينالهم الخزى فى الدنيا وسيلحقهم العذاب فى الآخرة.

ولاشك فى أن الذين ينادون بالتدرج داخلون فى الوعيد المذكور فى هذه الآية وصدق رسول الله- صلى الله عليه وسلم- القائل «لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة حتى إذا دخلوا جحر خب لاغلتموه. قالوا: يا رسول الله.. اليهود والنصارى؟ قال: فمن؟!» «متفق عليه».

فالقائلون بالتدرج ينطبق عليهم هذا الحديث الشريف. فهاهم أولاء يدخلون خلف اليهود جحر ضب خرب. فيقولون بما قال به إخوان القردة والخنازير من قبل ويفعلون مثل فعلهم!!

ثم يقل النادون بالتدرج.. هل ماستقدمونه على شرع الله خير من حكم الله؟!

إن قالوا، نعم هو خير من حكم الله كفروا بإجماع المسلمين.. وإن قالوا، بل حكم الله خير منه. قلنا: فلمَ ستبدلون الذى هو خير بالذى هو أدنى؟! فإن قالوا: ريثما تتم تهيئة المجتمع. قلنا: أأنتم أعلم أم الله؟! أأنتم أحكم أم الله؟! إن قالوا: نحن أعلم أو أحكم كفروا.

وإن قالوا: الله أعلم وأحكم. قلنا: أم تستمعوا قوله تعالى: «ألا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِير» فلماذا تقدمون شرع من لايعلم ولايفقه ولايعدل على شرع العليم الحكيم الخبير؟!

ونحن نقول بما قال به ابن كثير: من ترك شرع الله المحكم المنزل على خاتم الأنبياء وتحاكم إلى غيره من الشرائع كفر بإجماع علماء المسلمين.

ولايغفل عن هذا الكافر قوله بأنه قد استجدت أحوال وظروف تقتضى الخروج عن شرع الله وتحكيم غيره ولو فى أقل القليل. بل إنه يجمع إلى كفره بترك التحاكم لشرع الله كفرا آخر بطعنه فى دين الله وشكه أنه يصلح لهذا الزمان، وظنه أن الله تعالى لم يكن يعلم ماسوف يستجد من أحوال فى أيامنا هذه، ولذا جاء شرعه غير قادر على مواكبتها وهذا من أعظم الكفر والزندقة.. تعالى الله عما يصفون.

والإسلام لم يكتف بتهديد وتوعد الذين لايلتزمون بكل شرائعه بعذاب الآخرة فقط، بل أمر المؤمنين بمقاتلة كل طائفة لاتلتزم بشرائع الإسلام فتمتنع عن بعضها. قال تعالى: «وقَاتِلُوهُم حَتى لا تكون فِتْنَة ويَكُون الدِّينُ كلُّهُ لله».

ثم يسرد للتدليل على ذلك آراء الطبرى وابن تيمية والإمام مالك. ثم يقول بعد ذلك:

فهنا هو إجماع العلماء على قتال كل طائفة ممتنعة عن شريعة واحدة من شرائع الإسلام طالما أن المسلمين لم يتمكنوا من إلزامها بجميع شرائع الإسلام من غير قتال.

أو ليس القائلون بالتدرج والخضوع تحت هذا الحكم؟!!

ويعد قاتل الصديق مايفى الزكاة ولم يَقُلْ نأخذهم والتدرج.. بل قالها واضحة صريحة.. والله لو منعونى عقالاً كانوا يؤدون إلى رسول الله- صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعه» ولقد اعترض عمر بن الخطاب فى بادىء الأمر، وقال: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله- صلى الله عليه وسلم- أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله. فمن قال: لا إله إلا الله فقد عصم منى ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله. فقال أبو بكر: والله لأقاتلنَّ من فرّق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال. والله لو منعونى عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله- صلى الله عليه وسلم- لقاتلتهم على منعه. فقال عمر: «فوالله ماهو إلا أن رأيت الله عز وجل قد شرح صدر أبى للقتال فعرفت أنه الحق» رواه مسلم.

وهذا يدل صراحة على أنه لايجوز لأى طائفة أن تدع شيئاً من شرائع الإسلام، وأنه لايجوز للمسلمين إقرار أى فئة على ترك شيء من شرائع الإسلام وتعطيلها. وهاهو ذا أبو بكر الصديق- رضى الله عنه- يعلن أنه سيُقاتل من أجْلِ عقال بعير ليس لأهمية العقال فى حد ذاته- فهو لاقيمة له- وإنما لبيان أنه لايجوز إقرار أى طائفة على ترك ولو أقل القليل من شرع الله.

يقول الإمام النووى- معلقاً على الحديث-: «ومنه وجوب قتال مانعى الزكاة أو الصلاة أو غيرهما من واجبات الإسلام تحليلاً كان أو كثيراً لقوله- رضى الله عنه- لو منعونى عقالاً.»أ. هـ.

وعما يصح الإستدلال به فى هذا المقام قصة وفد ثقيف التى تذكرها كتب السير، وقد قَدِمَ هذا الوفد إلى رسول الله فى العام التاسع من الهجرة.

وقد ذكر ابن القيم حكاية الوفد وقصة إسلامه فى كتابه زاد المعاد قال: فمكث الوفد يختلفون إلى رسول الله- صلى الله عليه وسلم- وهو يدعوهم إلى الإسلام فأسلموا فقال كنانة بن عبد ياليل: هل أنت مقافينا حتى نرجع إلى قومنا. قال: نعم إن أنتم أمنتم بالإسلام أقاضيكم وإلا فلا قضية ولا صلح بينى وبينكم.

قال: أفرأيت الزنا. فإنا قوم نعذّب ولابد لنا منه. قال: هو عليكم حرام. فإن الله تعالى يقول: «ولاتَقْرَبُوا الزِّنَا إنَّه كانَ فَاحِشَةً وَسَاَءَ سَبِيلاً». قالوا: أفرأيت الربا فإنه أموالنا كلها. قال: لكم رؤوس أموالكم. إن الله تعالي يقول: «يا أيُّها الذينَ اَمنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وذَرُوا مَابَقِىَ مِنَ الرِّبَا إن كُنتُم مُؤمِنِين» قالوا: أفرأيت الخمر. فإنه عصير أرضنا لابد لنا منها.. قال: إن الله تعالى.. وقرأ.. «يا أيها الذِينَ اَمنُوا إنما الخَمرُ والمِيسرُ والأنصَابُ والأزلاَمُ رِجْسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفحلون» فارتفع القوم فخلا بعضهم ببعض فقالوا: ويحكم إنا نخاف إن خالفناه يوماً كيوم مكة انطلقوا نكاتبه على ماسألناه فأتوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم- فقالوا: نعم لك ماسألت..أ.هـ].

وهكذا رفض رسول الله- صلى الله عليه وسلم- أن يتدرج مع هؤلاء بتحريم كل ماحرمه الله تعالى وذلك رغم حداثة إسلامهم. فدل على أن قضية التدرج مردودة مرفوضة تحت أى دعوى من الدعاوى ولقد أكثر الوفد من الاحتجاج والاستدلال على أهمية وحيوية مايطلبون

تأجيل منعه، وعلى شدة حاجتهم إليه وتعلق نفوسهم به.. ولكن رسول الله- صلى الله عليه وسلم- لم يزد على أن رفض دون جدال أو نقاش لأن أوامر الله وحدوده وشرائعه وأحكامه ليست محل جدال ونقاش ومساومة.. وليس هناك أحد من البشر- قط- يملك سلطة تأجيل تطبيق حكم واحد من أحكام الله، ولو لمدة يسيرة. فهاهو رسول الله- صلى الله عليه وسلم- ذاته يأبى أن يدع لهم ضمهم ولو لمدة شهر واحد مع شدة تعلقهم به لأنه ليست من سلطته تحليل ماحرم الله، أو السكوت- مجرد السكوت- عن منكر من المنكرات.

ولو كان التدرج جائزاً لجاز مع هؤلاء الأقوام.

فماذا يقول دعاة التدرج فى أيامنا هذه فيما فعله رسول الله- صلى الله عليه وسلم- مع هذا الوفد؟!

وجدير بالذكر أن العام التاسع من الهجرة قد شهد وفوداً كثيرة جداً من كل أنحاء جزيرة العرب جاءت لتسلم حتى سمى هذا العام بعام الوفود. وكلهم كانوا حدثاء عهد بالإسلام، وقد نقلت كتب السيرة والحديث قصص هذه الوفود ولم يثبت أن النبى- صلى الله عليه وسلم- أباح ولو لفرد واحد أن يترك شيئاً من فروض الإسلام أو يأتى شيئاً من محرماته ولو لمدة يوم واحد.

ومما يصح الإستدلال به على خطأ مقولة التدرج فى الأحكام مادأب الصحابة عليه بشأن البلدان التى فتحت بعد وفاة رسول الله- صلى الله عليه وسلم- إذ لم يمنعهم كون عامة أهل هذه البلاد حدثاء عهد بالإسلام. لم يمنعهم ذلك من تطبيق شرع الله كاملاً على تلك البلدان وتحكيم كتاب الله وسنة رسوله فيهم دون انتقاض أو تجزىء أوتأجيل لبعضها .. وهذا من أوضح الأدلة على أن الشريعة بتمامها.

وكمالها تصلح لتغيير حال أى مجتمع تغييراً جذرياً كلياً وأن ذلك لن يُحدث هزّات فى المجتمعات كما يزعم الجاهلون ويفترى الجاهليون، بل إنه يمضى بها نحو صلاحها واستقرار أمرها.

وأما الإستدلال بتدرج الشارع فى تحريم الخمر فهو استدلال ليس فى محله فسكوت الشارع عن تحريم الخمر عدة سنين فى بدء تنزيل القرآن لايدل على جواز شرب الخمر بعد نزول الأمر الجازم بتحريمها تحت أى ظرف من الظروف، ولو جاز ذلك لجازت العودة إلى كل

الأحكام التى كانت فى بدء التشريع فيجوز عند ذلك الصلاة إلى بيت المقدس بدلاً من الكعبة، ويجوز أن يتزوج ماشاء من النساء دون تقيد بعدد.. ويجوز التعامل بالربا.. إلى غير ذلك..

ولكن شيئاً من ذلك لايصح بحال فالدين قد ختم والشرع قد تم وانقطع الوحى والواجب على الأمة أن ماتركها عليه رسول الله- صلى الله عليه وسلم- ساعة وفاته والفارق الذى لم يعيه البعض بيننا وبين أولئك الذين شربوا الخمر عدة سنين قبل نزول الأمر بالتحريم أو الذين صلوا إلى بيت المقدس، أو تزوجوا أكثر من أربع نسوة. هو أنهم حين فعلوا ذلك لم يكونوا مخالفين لحكم الله ولم يكونوا فاعلين لمحرم أو تاركين لواجب بل كانوا إما فاعلين لأمر لم ينزل الوحى بعد بتحريمه، أو الواجب لم يأت القرآن بتغييره.. فلما نزل الأمر بالتحريم أوالنسخ امتثلوا فوراً.. أما شاربوا الخمر فى أيامنا هذه فهم فاعلون لمحرم لاشك فى ذلك سواءً قالوا سنتدرج أو لم يقولوا فهم على ذنب عظيم وإثم كبير وينطبق عليهم حديث رسول الله- صلى الله عليه وسلم- ولايشرب الخمر من يشربها وهو مؤمن والذين يقرونهم على شرب الخمر بدعوى التدرج فى تحريمها إنما يقرونهم على منكر، بل ويسغون لهم ارتكاب ماحرم الله.

وقال أبو عبيد فى كتابه الأموال لو أبوا أن يسلموا إلا على شىء أعطاهم ذلك، ليتألفهم به كما فعل رسول الله- صلى الله عليه وسلم- بالمؤلفة قلوبهم إلى أن يرغبوا فى الإسلام وتحسن به نيتهم، وإنما يجوز من هذا مالم يكن فيه نقض للكتاب ولا للسنة» أ. هـ.

يعنى أن ذلك لايجوز أن يتضمن تحليل الحرام أو تحريم الحلال أو تعطيل الحدود فهذا هو الذى نقول به ولا نحيد عنه.

* نعم علينا أن نتألف قلوب الناس وأن نتجنب تنفيرهم ولكن ذلك لايكون بالحرام، وإنما يكون بالمباح أو بترك الفاضل المستحب الذى ليس بواجب وفعل فضول المباح الذى ليس بحرام.. وبذا يتضح أن ترك بعض الأحكام الواجبة واباحة بعض المحرمات لايجوز بحال، وأن تألف قلوب الناس لايصلح مبرراً لارتكاب المحرمات وترك الواجبات.

وقد استدلوا بما أفتى به الإمام أحمد من عدم إقامة الحدود فى الغزو، وتأخير إقامة الحد لحين رجوع المسلمين إلى ديار الإسلام عملاً بحديث رسول الله- صلى الله عليه وسلم-

الذى رواه أبو داود وغيره «لاتقطع الأيدى فى الغزاة» استدلوا ذلك على جواز تعطيل الحدود وتأخير الشرع فترات زمنية تطول أو تقصر.. وليس فى ذلك حجة ولا دليل فالحكم ثابت والشرع قائم وغاية ماهناك أن تنفيذ الحد لأجل أياماً أو ساعات حتى يقام فى دار الإسلام مخافة أن يتغلب الشيطان على الحدود فيلحق بالكفار لما يجده من ألم الحد وكسر هيبته وإهانته.. فليس فيه تعطيل الشرع ولارفع للحد ولاتغيير لكم الله بل مجرد تأخير لإقامة الحد مثلما تتأخر إقامته على الزانية إذا كانت حاملاً حتى تضع وليدها وترضعه. وكذا تتأخر إقامته على المريض حتى يبرأ ونحو ذلك مما جاء به الشرع الحنيف.

* قال ابن القيم: وأكثر مافيه تأخير الحد لمصلحة راجحة إما من حاجة المسلمين إليه أو من خوف ارتداده ولحوقه بالكفار، وتأخير الحد لعارض أمر وردت الشريعة كما يؤخر عن الحامل والمرضع وعن وقت الحر والبرد.

* وقال ابن قدامة المقدسى: «وإنما أخر لعارض كما يؤخر لمرض أو شغل إذا أزال العارض أقيم الحد». أ. هـ.

فأين هذا الذى جاء به الشرع مما يريدونه من تعطيل الشرع!!

والفرق بين تأخير تنفيذ الحد وتعطيل الشرع واضح لكل من كان لديه مسحة أما ترك عمر قطع يد السارق فى عام المجاعة فلا دليل على جواز ترك حدود الله أو تعطيلها أو تبديلها، كل مافى الأمر أن هناك شروطاً لابد من استيفائها قبل إقامة حد السرقة فلما لم تتوفر هذه الشروط فى عام المجاعة لم يقم الحد على سارق، ولو أقام عمر الحد فى ذلك العام على من لم تتوفر فيه الشرائط لكان عاصياً وحاشاه. ولقد ترك عمر قطع يد الغلمان الذين سرقوا ناقة ليأكلوها ليسدوا بها رمقهم ولم يكن ذلك فى عام مجاعة ولا غيره.

تدل على ماذكرناه من أن عدم توفر شروط الحد فى عام المجاعة أو غيره هو السبب فى ترك إقامته. لا أن للحاكم أن يعطل الحدود بما يتوهمه من مصالح وأسباب لم يأت بهما الشرع.

وقد روى أن عمر بن الخطاب- رضى الله عنه- قال: لاتقطع اليد فى عزمة ولا عام سنة.

قال السعودى: سألت أحمد بن حنبل عن هذا الحديث. فقال العزمة النخلة وعام سنة الجماعة. فقلت لأحمد: تقول به؟ فقال: أى لعمرى. قلت: إن سرق فى مجاعة لاتقطعه؟ فقال:

لا إذا حملته الحاجة على ذلك والناس فى مجاعة وشدة. ومفهوم كلامه أن من سرق فى مجاعة ولم يكن محتاجاً للسرقة ليأكل قطع.

وقال صاحب كناية الأخيار: سرق شخص طعاماً فى وقت القحط والمجاعة يوجد عزيزاً بثمن غال قطع وإن كان لايوجد ولايقدر عليه فلا قطع وعلى ذلك يحمل ماجاء عن عمر- رضى الله عنه- لاقطع فى عام المجاعة والله أعلم. أ. هـ.

وبذلك يتضح أن الفاروق- رضى الله عنه- لم يعطل تنفيذ حد استوفى شرائطه، ولكن امتنع عن إقامته لما لم يستوف شرائطه ولو فرض أن غنياً غير محتاج سرق فى عام المجاعة لقطعه عمر لاشك فى ذلك.

فأين ذلك مما يريدونه من تبديل لأحكام الله وتعطيل لشرائعه وترك إقامة الحد على الزكاة وشاربى الخمور وسارقى الملايين.

أولاً: كان يجب على الجماعة الإسلامية أن تقدم فكرها حول المسألة دون أن تشحنه بتلك اللغة التصادمية، وذلك الهجوم الفادح على مجتهدين أفذاذ فضلاء قادوا الحركة الإسلامية حتى صاروا أئمتها ذهبوا إلى التدرج فى تطبيق الأحكام (منهم على سبيل المثال الإمام أبى الأعلى المودودى) لمجرد كونهم تختلف معهم فى التفكير فتصفهم بعبارات مثل:

* فالقائلون بالتدرج ينطبق عليهم هذا الحديث الشريف (يقصد حديث: لتتبعن سنن من كان قبلكم) فهاجم أولاء يدخلون خلف اليهود جحر ضب خرب فيقولون بما قال به إخوان القردة والخنازير من قبل ويفعلون مثل فعلهم!!.

* فهذا هو إجماع العلماء على قتال كل طائفة ممتنعة عن شريعة واحدة من شرائع الإسلام طالما أن المسلمين لم يتمكنوا من إلزامها جميع شرائع الإسلام من غير قتال.

أو ليس القائلون بالتدرج داخلين تحت هذا الحكم.

* والفرق بين تأخير تنفيذ الحد وتعطيل الشرع (وهو يعتبر التطبيق التدريجى للأحكام تعطيلاً للشرع) واضح لكل من له مسحة من عقل فالذين يشرعون شرعاً ينص على التدرج فى تحريم الخمر فيبيحونها ولايحرمونها ولايعاقبون شاربها كافرون بالله العظيم.

فبأى حق ولمصلحة من يوصف من اجتهدوا بالتدرج فى تطبيق الأحكام- ومنهم أئمة

أفاضل- بمثل هذه الأوصاف؟. وهل من الممكن أن يترك الحبل على غاربه لكى يتهم كل منا من يختلف معه بتلك الأوصاف وأيا كانت مكانته.

كما أن الوصف الأخير (وهو تكرر بصور أخرى فى مواضع مختلفة) فيه الكثير من الخلط فالذين يدعون إلى التدرج لايدعون بأى حال من الأحوال بالتدرج.

ثانياً: الآيات التى استدل بها والتى تتعلق بالموقف من تجزىء الدين.. وأخذ بعضه وترك بعضه ليست لها علاقة بالموضوع المطروح فالداعون إلى التدرج فى تطبيق الأحكام من الإسلاميين لايمكن أن تعنى دعوتهم تلك أنهم يدعون إلى تجزئه الدين أو أخذ بعضه وترك بعضه وإنما هم يسلمون بأن ترك أى جزئية من الشريعة وتطبيق غيرها شرك بالله فالتطبيق الكامل للتشريع أصل لا منازعة فيه كما قلنا سابقاً، ولكن مناط الخلاف هو فى الكيفية التى تتم بها عملية التطبيق هذه. وعلى ذلك فالإستدلالات الحقيقية التى تدخل فى الموضوع تبدأ من حكاية وفد ثقيف.

* ثالثاً: واضح أن الدراسة تناولت الموضوع من الناحية النظرية فلم تتعرض الدراسة للكيفية التى يمكن بها تطبيق الشريعة كاملة بالطريقة الفورية من الناحية العملية في هذا العصر الذى لاأعتقد أنهم يختلفون معنا فى كونه يختلف فى تفصيلاته الواقعية كثيراً عن العصر الأول للإسلام، وهو الأمر الذى يقتضى دراسة الحالة الواقعية التى تؤدى إلى إختلاف الكثير من الأحكام التفصيلية تبعا لذلك، فهذه إحدى القواعد الأصولية التى لايعتقد إنهم يختلفون عليها(١) من هنا يثور التساؤل عن معنى الفورية هذه وكيف تكون وأنا هنا لا أتعرض لمبدأ التطبيق الفورى للشريعة، ولكنى أتساءل الذين يطرحون ذلك من الناحية النظرية كيف يكون ذلك من الناحية العملية.

---

(١) ابن القيم فى إعلام الموقعين.

الموقف من الحدود

الموقف من الحدود

* تتفق الحركة الإسلامية بكل أجنحتها على أن الإسلام نظام شمولى وكل لا يتجزأ.. فإذا طبق جزء منه دون الآخر فقد هذا الجزء الذى طبق انتماءه للإسلام ولم يعد الإسلام مسئولاً عن الخلل الناتج عن هذا التطبيق. ولهذا السبب فإن الحركة الإسلامية تردد دائماً أنها تدعو إلى تطبيق الإسلام الشمولى وقيام الدولة الإسلامية التى تعمل على تنظيم الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والإعلامية وكافة المناحى الأخرى على أساس الأصول الإسلامية.. وليس ماتدعو إليه هو مجرد الشريعة الإسلامية بمعنى تطبيق القوانين الإسلامية التى كثيراً مايختزلها البعض فى الحدود. فتطبيق هذه الحدود منفردة دون الجوانب الإسلامية الأخرى ليس إلا مجرد ظلم تأباه الحركة الإسلامية بكل أجنحتها.

* فى نفس الوقت تتفق الحركة الإسلامية على أنه ليس هناك مجال للنقاش حول عدم تطبيق الحدود الإسلامية فى ظل قيام الدولة الإسلامية وأن أى رفض لمبدأ تطبيق الحدود فى ظل الدولة الإسلامية هو بمثابة كفر وخروج من الإسلام، وأنه ليس هناك أى تبرير يمكن الاستناد عليه من أجل رفض تطبيق هذه الحدود من حيث المبدأ، مثل المصلحة أو التطور أو المعاصرة.

* ومن الخطأ الفكرى الشديد النظر إلى الحدود على أنها مجرد قوانين عقابية، إذ إنها فى الحقيقة أيضا آليات توجيهية للمجتمع للرقى به نحو الفضائل وتطهيره من الفواحش والرذائل.. وعلى ذلك يكون من السذاجة الدعوة إلى تأجيل تطبيق الحدود حتى يرتقى المجتمع إلى درجة من الفضيلة لايقع عندها تطبيق الحدود إلا على قلة قليلة من المجتمع، لأن الوعى الإسلامى يدرك أن من أهم العوامل أو الآليات الاجتماعية التى تعمل على وصول المجتمع إلى الدرجات العالية من الفضيلة هو تطبيق الحدود ذاتها(١).

* تسبب فكرة تطبيق الحدود حساسية خاصة لدى العلمانيين.. فالموقف الفكرى بالنسبة لهم يجعلهم يرتعدون من فكرة تطبيق حد الردة، والانحلال الأخلاقى الذى يسقط فيه الكثيرون منهم يجعلهم يرتعدون من فكرة تطبيق الحدود الأخرى. وهذا مايفسر هياجهم الشديد عند تعرضهم للحديث فى هذا الأمر. ونحن نورد فيما يلى شرحين للمعنى الذى يعنيه تطبيق الحدود فى الإسلام: الأول: لأحد الأئمة الأقدمين وهو الإمام ابن القيم والثانى: لأحد الأئمة المعاصرين وهو الإمام المودودى.

---

(١) تناولنا فى فصل مستقل فى هذا الكتاب موقف التيارات الإسلامية المختلفة من التطبيق الفورى أوالتدريجى للحدود، وأظهرنا مدى تعلق ذلك بالظروف العملية للتطبيق.

شرح الإمام ابن القيم للأساس الربانى لنظام العقوبات فى الإسلام

يقول الإمام ابن القيم:(١) «لقد جعل الله دواعى القلب وميوله مترددة بينهما، فهو إلى داعى الخير مرة وإلى داعى الشر مرة ليتم الابتلاء فى دار الامتحان وتظهر حكمة الثواب والعقاب فى دار الجزاء. وكلاهما من الحق الذى خلق الله السماوات والأرض به ومن أجله. وهما مقتضى ملك الرب وحمده، فلا بد أن يظهر ملكه وحمده فيها كما ظهر فى خلق السموات والأرض ومابينهما. وأوجب ذلك فى حكمه ورحمته وعدله بحكم إيجابه على نفسه أن أرسل رسله وأنزل كتبه وشرع شرائعه ليتم مااقتضته حكمته فى خلقه وأمره. وأقام سوق الجهاد لما حصل من المعاداة والمنافرة بين هذه الأخلاق والأعمال والإرادات، كما حصل بين من قامت به فلم يكن بد من حصول مقتضى الطباع البشرية وماقارنها من الأسباب من التنافس والتحاسد والانقياد لدواعى الشهوة والغضب.. وتعدى ماحد له والتقصير عن كثير مما تعبد به، وسهل ذلك عليها اغتراراً بموارد المعصية مع الاعراض عن مصادرها وإيثارها ماتتعجله من يسير اللذة فى دنياها على ماتتأجله من عظيم اللذة فى أخراها، ونزولها على الحاضر المشاهد وتجافيها عن الغائب الموعود، وذلك موجب ماجبلت عليه من جهلها وظلمها، فاقتضت أسماء الرب الحسنى وصفاته العليا وحكمته البالغة ونعمته السابغة ورحمته الشاملة وجوده الواسع أن لايضرب عن عباده الذكر صفحاً وأن لايتركهم سدى ولا يخليهم ودواعى أنفسهم وطبائعهم بل، ركب فى فطرهم وعقولهم معرفة الخير والشر والنافع والضار والألم واللذة ومعرفة أسبابها.. ولم يكتف بمجرد ذلك حتى عرفهم به مفصلا على ألسنة رسله، وقطع معاذيرهم بأن أقام على صدقهم من الأدلة والبراهين مالا يبقى معه لهم عليه حجة، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى مَنْ حيا عن بينة، وأن الله لسميع عليم: وصرف لهم طرق الوعد والوعيد والترغيب والترهيب وضرب لهم الأمثال وأزال عنهم كل إشكال، ومكنهم من القيام بما أمرهم به وترك مانهاهم عنه غاية التمكين. وأعانهم عليه بكل سبب وسلطهم على قهر طباعتهم بما يجرهم إلى إيثار العواقب على المبادىء، ورفض اليسير الفانى من اللذة إلى العظيم الباقى منها وأرشدهم إلى التفكر والتدبر وإيثار ماتقضى به عقولهم وأخلاقهم من هذين الأمرين، وأكمل لهم دينهم وأتم عليهم

---

(١) إعلام الموقعين.

نعمته بما أوصله إليهم على ألسنة رسله من أسباب العقوبة والمثوبة والبشارة والنذارة والرغبة والرهبة، وتحقيق ذلك بالتعجيل لبعضه فى دار المحنة ليكون علما وأمارة لتحقيق ما أخره عنهم فى دار الجزاء والمثوبة ويكون العاجل مذكراً بالأجل والقليل المنقطع بالكثير المتصل، والحاضر القانت مؤذنا بالغائب الدائم، فتبارك الله رب العالمين وأحكم الحاكمين وأرحم الراحمين، وسبحانه وتعالى عما يظنه به من لم يقدره حق قدره، ممن أنكر أسماءه وصفاته وأمره ونهيه ووعده ووعيده، وظن به ظن السوء فأرداه ظنه فأصبح من الخاسرين، فكان من بعض حكمته سبحانه ورحمته أن شرع العقوبات فى الجنايات الواقعة بين الناس بعضهم على بعض فى النفوس والأبدان والأعراض والأموال كالقتل والجراح والقذف والسرقة، فأحكم سبحانه وجوه الزجر الرادعة عن هذه الجنايات غاية الأحكام، وشرعها على أكمل الوجوه المتضمنة لمصلحة الردع والزجر، مع عدم المجاوزة لما يستحقه الجانى من الردع: فلم يشرع فى الكذب قطع اللسان ولا القتل، ولا فى الزنا الخصاء ولا فى السرقة إعدام النفس. وإنما شرع لهم فى ذلك ماهو موجب أسمائه وصفاته من حكمته ورحمته ولطفه وإحسانه وعدله، لتزول النوائب وتنقطع الأطماع عن التظالم والعدوان. ويقتنع كل إنسان بما أتاه مالكه وخالقه، فلا يطمع فى استلاب غيره حقه. ومعلوم أن لهذه الجنايات الأربع مراتب متباينة فى القلة والكثرة، ودرجات متفاوتة فى شدة الضرر وخفته كتفاوت سائر المعاصى فى الكبر والصغر ومابين ذلك. ومن المعلوم أن النظرة المحرمة لا يصلح إلحاقها فى العقوبة بعقوبة مرتكب الفاحشة، ولا الخدشة بالعود بالضربة بالسيف، ولا الشتم الخفيف بالقذف بالزنا والقدح فى الانساب، ولا سرقة اللقمة والفلس بسرقة المال الخطير العظيم. فلما تفاوتت مراتب الجنايات لم يكن بد من تفاوت مراتب العقوبات، وكان من المعلوم أن الناس لو وكلوا إلى عقولهم فى معرفة ذلك وترتيب كل عقوبة على مايناسبها من الجناية جنسا ووصفا وقدراً لذهبت بهم الآراء كل مذهب، وتشعبت بهم الطرق كل مشعب، ولعظم الاختلاف واشتد الخطب، فكفاهم أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين مؤنة ذلك وأزال عنهم كلفته، وتولى بحكمته وعلمه ورحمته تقديره نوعا وقدرا، ورتب على كل جناية مايناسبها من العقوبة ويليق بها من النكال، ثم بلغ من سعة رحمته وجوده أن جعل تلك العقوبات كفارات لأهلها وطهرة تزيل عنهم المؤاخذات بالجنايات إذا أقدموا عليها، ولاسيما إذا كان منهم بعدها التوبة النصوح والإنابة، فرحمهم بهذه العقوبات أنواعا من الرحمة فى الدنيا والآخرة، وجعل هذه العقوبات

دائرة على ستة أصول: قتل وقطع وجلد ونفى وتغريم مال وتعزير (فأما القتل) فجعله عقوبة أعظم الجنايات كالجناية على الأنفس فكانت عقوبته من جنسه، وكالجناية على الدين بالطعن فيه والارتداد عنه، وهذه الجناية أولى بالقتل وكف عدوان الجانى عليه من كل عقوبة.. إذ بقاؤه بين أظهر عباده مفسدة لهم ولا خير يرجى فى بقائه ولا مصلحة، فإذا حبس شره وأمسك لسانه وكف أذاه والتزم الذل والصغار وجريان أحكام الله ورسوله عليه وأداء الجزية لم يكن فى بقائه بين أظهر المسلمين ضرر عليهم.. والدنيا بلاغ ومتاع إلى حين. وجعله أيضاً عقوبة الجناية على الفروج المحرمة لما فيها من المفاسد العظيمة واختلاط الانساب والفساد العام، (وأما القطع) فجعله عقوبة مثله عدلاً وعقوبة السارق، فكانت عقوبته به أبلغ وأردع من عقوبته بالجلد ولم تبلغ جنايته حد العقوبة بالقتل، فكان أليق العقوبات به إبانة العضو الذى جعله وسيلة إلى أذى الناس وأخذ أموالهم. ولما كان ضرر المحارب أشد من ضرر السارق وعدوانه أعظم، ضم إلى قطع يده قطع رجله ليكف عدوانه وشر يده التى بطش بها ورجله التى سعى، بها وشرع أن يكون ذلك من خلاف لئلا يفوت عليه منفعة الشق بكماله، فكف ضرره وعدوانه ورحمة بأن أبقى له يدا من شق ورجلا من شق (وأما الجلد) فجعله عقوبة الجناية على الأعراض وعلى العقول وعلى الابضاع، ولم تبلغ هذه الجنايات مبلغاً يوجب القتل ولا إبانة طرف إلا الجناية على الابضاع فإن مفسدتها قد انتهضت سبباً لأشنع القتلات، ولكن عارضها فى البكر شدة الداعى وعدم المعوض فانتهض ذلك المعارض سبباً لاسقاط القتل، ولم يكن الجلد وحده كافياً في الزجر مغلظ بالنفى والتغريب ليذوق من ألم الغربة ومفارقة الوطن ومجانبة الأهل والخلطاء مايزجره عن المعاودة. وأما الجناية على العقول بالسكر فكانت مفسدتها لا تتعدى السكران غالبا، ولهذا لم يحرم السكر فى أول الإسلام كما حرمت الفواحش والظلم والعدوان فى كل ملة وعلى لسان كل نبى. وكانت عقوبة هذه الجناية غير مقدرة من الشارع، بل ضرب فيها بالأيدى والنعال وأطراف الثياب والجريد وضرب فيها أربعين.. فلما استخف الناس بأمرها وتتابعوا في ارتكابها غلظها الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضى الله عنه، الذى أمرنا باتباع سنته وسنته من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجعلها ثمانين بالسوط ونفى فيها وحلق الرأس، وهذا كله من فقه

السنة، فإن النبى صلى الله عليه وسلم أمر بقتل ،الشارب فى المرة الرابعة ولم ينسخ ذلك ولم يجعله حداً لابد منه. فهو عقوبة ترجع إلى اجتهاد الإمام فى المصلحة، فزيادة أربعين والنفى والحلق أسهل من القتل.

«وأما تغريم المال» وهو العقوبة المالية فشرعها فى مواضع (منها) تحريق متاع الغال من الغنيمة (ومنها) حرمان سهمه (ومنها) إضعاف الغرم على سارق الثمار المعلقة (ومنها) إضعافه على كاتم الضالة الملتقطة (ومنها) أخذ شطر مال مانع الزكاة.

شرح الإمام المودودى للأساس الربانى للنظام العقوبات فى الإسلام

يذهب الإمام المودودى إلى أن «الصعوبة التى طالما يعانيها الناس فى دراسة التشريع الإسلامى للجنايات، إنما سببها الوحيد أنهم يضعون أمام أعينهم ذلك النظام الفاسد للحياة الإجتماعية الذى يسود اليوم فى البلدان المتحضرة فى الدنيا.. ومع ذلك يريدون أن يكونوا لأنفسهم رأياً عن عقوبات قطع اليد والرجم والجلد بمقارنة جرائم كثيرة الحدوث كالسرقة والزنا والقذف وشرب الخمر مثلاً. فالظاهر أنهم لابد أن يجدوا عقوبات الإسلام وحدوده قاسية رهيبة فى هذه المقارنة، لأنهم بأنفسهم يعتقدون -على غير شعور أو بشبه شعور منهم- أن الأوضاع التى أنتجها هذا النظام للحياة، لابد أن تكون فيها السرقة من الجرائم التى يستفحل أمرها، ولابد أن يرتكس فى أوحال الزنا الرجال والنساء، بل حتى الأطفال والشيوخ بكثرة كاثرة. ولابد أن تشتهر أخبار شنيعة عن اختلاط الرجال والنساء بصورة مريبة، ولابد أن تتخلق الأجيال الناشئة فى البيئة الفاسدة بأخلاق منحرفة. لأجل كل هذا فإن قلوبهم ترتجف عندما يتصورون أن قانون الإسلام للجنايات إذا طبق فى مثل هذه الأوضاع، فعسى أن لايسلم من الجلد ظهر أحد من الناس، كما تقطع أيدى الآلاف منهم ويرجم مئات منهم كل يوم.

مامن ريب فى كون هلعهم وفزعهم هذا على جانب من الصحة والوجاهة. ونحن كذلك نتصور- كما هم يتصورون- أن تطبيق قانون الإسلام للجنايات بعد فصله عن جملة قوانينه، ومع إبقاء هذا النظام القذر فى هذا المجتمع المنحرف اليوم يكون ظلماً وتعسفاً. إلا أن الخطأ الذى لايشعرون به هو أنهم يعتقدون فى هذا النظام القذرة للحياة الإجتماعية -وقد استأنسوا بقذارته- وضعاً فطرياً للحياة الإنسانية، بينما هو يعاكس الوضع الفطرى تماماً. **فسيطرة الشيطان هى التى فرضت هذا الوضع غير الفطرى على العالم الإنسانى**. ومن الظلم العظيم إبقاء هذا الوضع كما هو. امنعوا هذا الظلم باتباعكم نظام الإسلام للحياة الإجتماعية فى مجموعه، يتبين لكم بدون تعب أن الزنا والقذف والسرقة وشرب الخمر ليست من رغائب الإنسان الفطرية، وليس وقوع عدد كبير من أفراد البشر فيها بمحتمل أبداً. أما الوضع الاجتماعى الذى ينشئه الإسلام، فلا يمكن أن يمارس فيه الأفعال المستقبحة إلا عدد يسير من منحرفى الفطرة، والمعالجة السليمة بالنسبة لهم هى الرجم والجلد وقطع اليد.

وفى المجتمع الإسلامى يبحث بكل دقة فى الأسباب الموجبة لارتكاب الناس الجرائم، ويعمل على محوها واستئصال شأفتها حتى لايقع عبد من عباد الله فى ظروف تجبره على سلوك طرق غير مشروعة لقضاء شهواته وغرائزه الفطرية. وإلى جانب ذلك توضع للجرائم عقوبات صارمة لاتردعه عن معاودة الجريمة فحسب، بل تروع كل من تسول له نفسه ذلك من أفراد المجتمع الآخرين، هذا بالإضافة إلى أن الإسلام يعمل على إنقاذ الناس من العقوبة إلى حد الإمكان فيشدد -أيما تشديد- فى شروط الشهادة لإثبات الجريمة، وتحدد مدة من الزمان لإجراء التحقيق قبل إجراء الحد، فعسى أن يتضح خلالها خطأ الشهود فى شهادتهم، ويلقن القضاة أن يعملوا مافى وسعهم لدرء الحدود عن الناس. ومن ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «ادرأوا الحدود مااستطعتم»، وقوله عليه الصلاة والسلام: «فإن الإمام إن يخطىء فى العفو خير من أن يخطىء فى العقوبة». ومن جانب آخر فإنه محظور قطعاً إذا ثبتت الجريمة أن يعطف على المجرم فيقبل نوع من الوساطة والشفاعة بحقه، أو يُؤخذ مركزه الاجتماعى أو مركز أسرته بعين الاعتبار. وفى ذلك يقول سبحانه وتعالى: «ولا تأخذكم بهما رأفة ولا رحمة فى دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر». وفى الحديث: إن إمرأة من بنى مخزوم سرقت فرفع أمرها إلى النبى صلى الله عليه وسلم، فلما ثبتت عليها الجريمة أهم قريشا شأنها، فقالوا من يكلم فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا من يجترىء عليه إلا أسامة بن زيد حبٌ رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكلمه أسامة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أتشفع فى حد من حدود الله تعالى»، ثم قام فاختطب ثم قال: «إنما أهلك من كان قبلكم أنهم إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد. وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها». (متفق عليه)»[1].

---

(١) نقلاً عن الإسلام والتحديات المعاصرة.

ماهو حكم المرتد

رأى الدكتور محمد سليم العوا★

القرآن لم يحدد للردة عقوبة دنيوية، وإنما توعدت الآيات التى فيها ذكر الردة بعقوبة أخروية للمرتد.. وبينا أن الفقهاء يستندون إلى أحاديث نبوية صحيحة لبيان حكم المرتد، وأنهم يذهبون- بصفة عامة- إلى أن المرتد يقتل لردته عملا بقول رسول الله- صلى الله عليه وسلم-: «من بدل دينه فاقتلوه».

وعلى الرغم من الاتجاه الظاهر فى الفقه الإسلامى إلى تضييق نطاق توقيع العقوبات، والتوسع الملحوظ فى مختلف المذاهب فى إعمال قاعدة درء العقوبات بالشبهات، فإننا نلاحظ أن اتجاها مغايرا يظهر فى شأن جريمة الردة وعقوبتها. فثمة توسع فى التجريم، يترتب عليه توسع فى حالات تقرير وجوب توقيع العقاب(٣٠).

ومع التسليم بتجريم الردة، فإننا نتردد فى القطع بأن العقوبة التى قررها لها الإسلام هى عقوبة الإعدام. وأن هذه العقوبة من عقوبات الحدود.

وقد سبق إلى مثل هذا التردد المرحوم الشيخ محمود شلتوت، فقال بعد أن بين مستند الفقهاء فى تقرير عقوبة الردة، وخلافهم فى مدى إعمال الحديث النبوى فى قتل المرتد: «وقد يتغير وجه النظر فى المسألة إذا لوحظ أن كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لاتثبت بحديث الآحاد، وأن الكفر بنفسه ليس مبيحا للدم، وإنما المبيح هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم، ومحاولة فتنتهم عن دينهم، وأن ظواهر القرآن الكريم فى كثير من الآيات تأبى الإكراه على الدين»(٣١).

* إن القوى مايستند إليه الفقهاء فى إثبات عقوبة القتل حد المرتد هو الأمر الوارد فى قوله- صلى الله عليه وسلم-: «من بدل دينه فاقتلوه». والسؤال الذى يجب أن نتصدى

---

* عن مقال له منشور بمجلة «منبر الشرق».

للإجابة عنه هنا هو: هل الأمر الوارد فى هذا الحديث يفيد الوجوب، أو أنه أمر قد أحاطت به قرائن صرفته عن الوجوب إلى غيره؟

وقبل أن نجيب عن هذا السؤال يجدر بنا أن نبين أن الأصوليين يختلفون اختلافا كبيرا حول موجب الأمر، وماوضعت له صيغته فى اللغة. وقد أوصل بعضهم المعانى التى تفيدها صيغة الأمر إلى بضعة وعشرين معنى، وذهب بعضهم إلى التوقف فى المراد بالأمر حتى يتبين من القرائن المعنى المراد منه.

إذا تبين هذا، نظرنا إلى حديث رسول الله- صلى الله عليه وسلم- المتقدم ذكره، لنرى أى أنوا ع القرائن حفت به؟

ولعل أول مايرد على الذهن فى هذا الشأن سكوت القرآن الكريم عن تقرير عقوبة دنيوية للمرتد، على ماقدمناه، على أن هذا السكوت لايصلح وحده قرينة لصرف الأمر الوارد فى الحديث النبوى عن موجبه ومقتضاه، وذلك لأن الله- سبحانه وتعالى- قد جعل لنبيه أن يسن لأمته فيما «ليس فيه نص حكم، وقد فرض الله فى كتابه طاعة رسوله والانتهاء إلى حكمه. فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبل».

* ولكننا وجدنا فى السنن الصحيحة عن رسول الله- صلى الله عليه وسلم- مايجعلنا نذهب إلى أن الأمر الوارد فى الحديث بقتل المرتد ليس على ظاهره، وأن المراد منه إباحة القتل لا إيجابه. ومن ثم تكون عقوبة المرتد عقوبة تعزيزية مفوضة إلى الحاكم- أى القاضى- أو الإمام- أى رئيس الدولة- أو- بعبارة أخرى- مفوضة إلى السلطة المختصة فى الدولة الإسلامية، تقرر فيها ماتراه ملائماً من العقوبات. ولا تثريب عليها إن هى قررت الإعدام عقوبة للمرتد. وهذا- والله أعلم- هو معنى حديث رسول الله- صلى الله عليه وسلم-: أن من بدل دينه فيجوز أن يعاقب بالقتل، لا أنه يجب حتما قتله.

الردة فى مشروع تعديل قانون العقوبات المصرى

ورد فى مشروع تعديل قانون العقوبات المصرى الذى قدمه إلى مجلس الشعب فى مصر المرحوم الدكتور إسماعيل معتوق، نص واحد يتعلق بجريمة الردة. وذلك هو نص المادة ١٦٠ من المشروع والتى تقضى بأن «يعاقب بالإعدام شنقا من يرتد عن دين الإسلام بعد أن يستتاب ثلاثة أيام، والمرتدة تستتاب فإن تابت وإلا تنفى حتى تتوب».

* وفي المذكرة الإيضاحية لهذا المشروع بين صاحبه أن المقصود بالإعدام هنا هو تطبيق عقوبة الحد التى قررها الفقهاء لجريمة الردة، فقالت المذكرة الإيضاحية «والمرتد إن كان رجلاً يقتل باتفاق الفقهاء، وكل ماورد من النصوص بأحكام الردة يتجه إلى أن الحد قتل المرتد». وفى حكم المرتدة تقرر المذكرة الإيضاحية «أما المرتد فبعض الفقهاء قرر أنها تقتل والبعض الآخر قال إنها تستتاب، فإن لم تتب حبست. وقد درأ المشروع هذا الحد عن المرأة بتلك الشبهة».

ونلاحظ على نص هذا المشروع ومذكرته الإيضاحية أن النص قد جمع آراء أكثر من مذهب فقهى، فإن المصدر الأساسى للنص هو مذهب الإمام أبى حنيفة، إذ هو الذى يفرق بين المرتد والمرتدة. أما مدة الاستتابة فإن الأحناف يرون أنها ثلاثة أيام.. وقد رويت الاستتابة شهراً عن بعض المالكية وأما المذكرة الإيضاحية، فقد قررت أن اختلاف الفقهاء شبهة يدرأ بها الحد عن المرتدة. والصحيح أن الشبهة ليست هى اختلاف الفقهاء، وإنما الشبهة فى تعارض أدلة النهى عن قتل النساء وأدلة إباحة قتل المرتد، فخص الحنفية من عموم الأدلة الأخيرة ماأخرجته الأولى. ومن المقرر فى الفقه الجنائى الإسلامى أن اختلاف آراء الفقهاء لايعد- بذاته- شبهة دارئة للعقوبة.

وقد أورد مشروع قانون الحدود الشرعية الذى أعدته لجنة الأزهر فى الباب السابع المعنون «الأحكام الخاصة بحد الردة» عقوبة المرتد، فنصت المادة الرابعة من الباب السابع المشار إليه على أن «يعاقب المرتد عن دين الإسلام- ذكرا كان أم أنثى- بالإعدام إذا كان لايرجى استتابته أو أمهل لمدة لاتزيد على ستين يوما». وعرفت المادة الأولى المرتد بأنه «المسلم الراجع عن دين الإسلام سواء دخل فى غيره أم لا».. وحددت المادة الثانية الأفعال التى تقع بها جريمة الردة فنصت على أن تقع جريمة الردة.

١- بقول صريح أو بفعل قاطع الدلالة فى الرجوع عن الإسلام.

٢- بإنكار ماعلم من الدين بالضرورة.

٣- بالهزء قولا أو فعلا بنبى أو رسول أو ملك أو بالقرآن الكريم.

كما قررت المادة الثالثة:

١- تتحقق توبة المرتد بالعدول عما كفر به.

٢- ولا تُقبل توبة من تكررت ردته أكثر من مرتين.

* ويلاحظ أن هذا المشروع الذى أعدته لجنة الأزهر لم يأخذ برأى الأحناف في التفرقة بين ردة المرأة وردة الرجل، على نحو ماصنع المشروع الآخر. كما أنه كان أكثر اهتماما بالتفصيلات، حيث حدد ماتكون به الردة من الأقوال والأفعال، ووضع أحكاما للتوبة، كما اهتم فى المادة الخامسة منه بتحديد الآثار المدنية للردة من حيث بطلان التصرفات أو صحتها، وميراث المرتد فى أمواله، التى اكتسبها قبل الردة فيرثها ورثته المسلمون، وأيلولة أمواله التى كسبها فى أثناء ردته إلى بيت المال (اقرأ.. الخزانة العامة).

ولعل أهم ماأثارته المذكرة الإيضاحية لمشروع هذا القانون هو نصها على اعتبار معتنق الشيوعية مرتداً عن الإسلام، مستندة فى ذلك إلى عبارة لشيخ الأزهر الشيخ عبد الحليم محمود يقول فيها: «والفتاوى كلها تتساند وتتكاتف فى إجماع لايتزعزع وفى قوة لا تفتر: بأن الشيوعية كفر، وأن الذين يدينون بها ليس لهم فى الإيمان من نصيب»، وإلى فتوى أصدرتها لجنة الفتوى بالأزهر فى ١٢ من ربيع الثانى سنة ١٣٨٥هـ الموافق ١٩٦٥/٨/٩م قالت فيها: «إن الشيوعية مذهب مادى لايؤمن بالله، وينكر الأديان ويعتبر خرافة. فالشيوعى الذى عرف بشيوعيته- ولايزال مصراً عليها- يعتبر فى حكم الإسلام مرتداً»(١).

---

(١) منقول عن المقال السابق والتعليق للدكتور محمد سليم العوا.

رأى د. يوسف القرضاوى

* الذى أراه أن العلماء فرقوا فى أمر البدعة بين المغلظة والمخففة، كما فرقوا بين الداعية وغير الداعية. وكذلك يجب أن نفرق فى أمر الردة بين الردة الغليظة والخفيفة، وفى أمر المرتدين بين الداعية وغير الداعية.

فما كان من الردة مغلظاً - كردة سلمان رشدى - وكان المرتد داعية إلى بدعته بلسانه أو بقلمه، فالأولى فى مثله التغليظ فى العقوبة، والأخذ بقول جمهور الأمة، وظاهر الأحاديث، استئصالاً للشر، وسداً لباب الفتنة. وإلا فيمكن الأخذ بقول النخعى والثورى، وهو ماروى عن الفاروق عمر.

إن المرتد الداعية إلى الردة ليس كافر بالإسلام، بل هو حرب عليه وعلى أمته، فهو مندرج ضمن الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً. والمحاربة - كما قال ابن تيمية - نوعان: محاربة باليد، ومحاربة باللسان، والمحاربة باللسان فى باب الدين، قد تكون أنكى من المحاربة باليد، ولذا كان النبى عليه الصلاة والسلام يقتل من كان يحاربه باللسان، مع استبقائه بعض من حاربه باليد. وكذلك الإفساد قد يكون باليد وقد يكون باللسان، ومايفسده اللسان من الأديان أضعاف ماتفسده اليد.. فثبت أن محاربة الله ورسوله باللسان أشد، والسعى فى الأرض بالفساد باللسان أوكد» أهـ(١٢).

* والقلم أحد اللسانين، كما قال الحكماء، بل ربما كان القلم أشد من اللسان وأنكى، ولاسيما فى عصرنا، لإمكان نشر مايكتب على نطاق واسع.

الردة المغلفة:

ولايفوتنا هنا أن ننبه على نوع من الردة لايتبجح تبجح المرتدين المعلنين، فهو أذكى من أن يعلن الكفر بوحاً صراحاً، بل يغلفه بأغلفة شتى، ويتسلل به إلى العقول تسلل الأسقام فى الأجسام.. لاتراه حين يغزو الجسم، ولكن بعد أن يبدو مرضه ويظهر عرضه، فهو لايقتل بالرصاص يدوى، بل بالسم البطىء يضعه فى العسل والحلوى. وهذا يدركه الراسخون فى العالم، والبصراء فى الدين، ولكنهم لا يملكون أن يصنعوا شيئاً أمام مجرمين محترفين،

لايمكنون من أنفسهم، ولايدعون للقانون فرصة ليمسك بخناقهم.. فهؤلاء هم «المنافقون» الذين هم فى الدرك الأسفل من النار.

إنها «**الردة الفكرية**» التى تطالعنا كل يوم آثارها، في صحف تنشر، وكتب توزع، ومجلات تباع، وأحاديث تذاع، وبرامج تشاهد، وتقاليد تروج، وقوانين تحكم.

وهذه الردة المغلفة– فى رأيى– أخطر من الردة المكشوفة، لأنها تعمل باستمرار، وعلى نطاق واسع، ولا تقاوم كما تقاوم الردة الصريحة، التى تحدث الضجيج، وتلفت الأنظار، وتثير الجماهير.

إن النفاق أشد خطراً من الكفر الصريح. ونفاق عبد الله بن أبى ومن تبعه من منافقى المدينة، أخطر على الإسلام من كفر أبى جهل ومن تبعه من مشركى مكة.

* ولهذا ذم القرآن فى أوائل سورة البقرة: «**الذين كفروا**» أى المصرحين بالكفر فى آيتين اثنتين فقط، وذكر المنافقين فى ثلاث عشرة آية.

إنها الردة التى تصابحنا وتماسينا، وتراوحنا وتغادينا، ولاتجد من يقاومها. إنها– كما قال شيخ الإسلام الندوى– ردة ولا أبا بكر لها!

إن الفريضة المؤكدة هنا، هى محاربتهم بمثل أسلحتهم الفكر بالفكر، حتى تكشف أوراقهم، وتسقط أقنعتهم، وتزال شبهاتهم بحجج أهل الحق.

صحيح أنهم ممكنون من أوسع المنابر الإعلامية: المقروءة والمسموعة والمرئية، ولكن قوة الحق الذى معنا، ورصيد الإيمان فى قلوب شعوبنا، وتأييد الله تعالى لنا، كلها كفيلة أن تهدم باطلهم على رؤوسهم: «**بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق**» «**فأما الزبد فيذهب جفاء، وأما ماينفع الناس فيمكث فى الأرض**»..

حكـم المرتـد

المشا ع لدى الإسلاميين والناس عامة مفهوم محدد وقاطع عن المرتد فى الإسلام وهو أنه يقتل حداً لإرتداده لكن الموضوع فى الحقيقة ليس بهذه البساطة وله تفاصيله اكثيرة سواء عند الأقدمين أو المحدثين.

وسنكتفى هنا بتقديم خلاصة لآراء المحدثين وهى فى الحقيقة تستند على آراء الأقدمين فى القضية.

رأى الشيخ الغزالى

أجاب الشيخ الغزالى على سؤال وجهه له الأستاذ صلاح منتصر:

* من الذى يملك تكفير فرد أو الحكم عليه بالردة؟؟

فقال: أهل الذكر وحدهم أعنى الراسخين فى العلم فإن اتهام فرد بالكفر جريمة والإسلام دين مضبوط التعاليم فمن استباح الخمر مثلاً وصخر من حرمتها . إو من ترك الصلاة جاحداً واستهزأ بشريعتها فليس بمسلم بل هو ناقض للمجتمع ومنكراً للوحى وخارج على الأمة. وسلطة الاتهام بالكفر محددة وليست كلأ مباحاً لأى إنسان وأجاب عن سؤال آخر نصه:

* هناك بعض الدارسين الذين يشككون فى حد الردة ويقولون أنه ليس موجوداً صراحة فى القرآن الكريم، فهل هذا صحيح؟

فقال الشيخ الغزالى:

نعم لن يرد فى القرآن الكريم قتل المرتد وإنما وردت بذلك السنن الصحاح وعندى أن جريمة الردة متفاوتة السوء والخطر وقد تستحق القتل إذا ساوت ما نسميه الآن الخيانة العظمى أو مانسميه بالخروج المسلح على الدولة، وقد تكون شبهة عارضة يكتفى فيها بالتوبة النصوح وأمام القضاء تعرف الحقيقة ويتحدد العقاب العادل ويوزن خطأ كل فرد.

الموقــف مــن الأقبــاط

المدرسة الإخوانية

يقسم الموضوع القرضاوى: الموضوع في كتابه (غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى)

إلى حقوق وواجبات

حقوق أهل الذمة

(أ) الحماية من الاعتداء الخارجي:

نقل الإمام القرافى المالكى فى كتابه «الفروق» قول الإمام الظاهرى ابن حزم فى كتابه «مراتب الإجماع»: «أن مَن كان فى الذمة، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح، ونموت دون ذلك، صوناً لمن هو فى ذمة اللّه تعالى وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة»(١).

(ب) الحماية من الظلم الداخلي:

★ حماية الدماء والأبدان:

روى أن علياً أُتِىَ برجل من المسلمين قتل رجلاً من أهل الذمة، فقامت عليه البيِّنة، فأمر بقتله، فجاء أخوه فقال: إنى قد عفوت، قال: فلعلهم هددوك وفرقوك، قال: لا، ولكن قتله لا يرد علىّ أخى، وعوَّضوا لى ورضيتُ. قال: أنت أعلم؛ مَن كانت له ذمتنا فدمه كدمنا، وديته كديتنا. (أخرجه الطبرانى والبيهقى)(٢).

★ حماية الأموال:

أما الخمر والخنزير إذا ملكهما غير المسلم، فهما مالان عنده، بل من أنفس الأموال، كما قال فقهاء الحنفية، فمن أتلفهما على الذّمى غرم قيمتهما(٣).

---

(١) الفروق جـ ٣ص١٤- ١٥- الفرق التاسع عشر والمائة.

(٢) السنن الكبرى جـ٨ ص٣٤.

(٣) اختلفت الفقهاء فى ذلك، والذى ذكر هو مذهب الحنفية.

★ **التأمين عند العجز والشيخوخة والفقر:**

الضمان الاجتماعي في الإسلام، باعتباره «مبدأ عاماً» يشمل أبناء المجتمع جميعاً، مسلمين وغير مسلمين. ولايجوز أن يبقى في المجتمع المسلم إنسان محروم من الطعام أو الكسوة أو المأوى أو العلاج، فإن دفع الضرر عنه واجب ديني، مسلماً كان أو ذمياً.

وفي عهد عمر بن الخطاب إلى أهل إيلياء (القدس) نص على حُريتهم الدينية، وحرمة معابدهم وشعائرهم: «هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان: أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وسائر ملِّتها، لا تُسكن كنائسهم، ولاتُهدم ولا ينتقض منها، ولا من حيزها، ولا من صليبها، ولا من شيء من أموالهم، ولايكرهون على دينهم، ولا يُضار أحد منهم. ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود...» كما رواه الطبري[1].

وكل مايطلبه الإسلام من غير المسلمين أن يراعوا مشاعر المسلمين، وحُرمة دينهم، فلا يظهروا شعائرهم وصلبانهم في الأمصار الإسلامية، ولايحدثوا كنيسة في مدينة إسلامية لم يكن لهم فيها كنيسة من قبل، وذلك لما في الإظهار والإحداث من تحدى الشعور الإسلامي مما قد يؤدي إلى فتنة واضطراب.

على أن من فقهاء المسلمين مَن أجاز لأهل الذمة إنشاء الكنائس والبيَع وغيرها من المعابد في الأمصار الإسلامية، وفي البلاد التي فتحها المسلمون عنوة، أي أن أهلها حاربوا المسلمين ولم يسلموا لهم إلا بحد السيف- إذ أذن لهم إمام المسلمين بذلك، بناء على مصلحة رآها، مادام الإسلام يقرهم على عقائدهم.

وقد ذهب إلى ذلك الزيدية والإمام ابن القاسم من أصحاب مالك[2].

ويبدو أن العمل جرى على هذا في تاريخ المسلمين، وذلك منذ عهد مبكر...

ولأهل الذمة الحق في تولي وظائف الدولة كالمسلمين. إلا ماغلب عليه الصبغة الدينية كالإمامة ورئاسة الدولة والقيادة في الجيش، والقضاء بين المسلمين، والولاية على الصدقات ونحو ذلك.

وقد بلغ التسامح بالمسلمين أن صرّح فقهاء كبار- مثل الماوردي في «الأحكام السلطانية»- بجواز تقليد الذمي «وزارة التنفيذ». ووزير التنفيذ هو الذي يبلغ أوامر الإمام ويقوم بتنفيذها ويُمضي مايصدر عنه من أحكام.

---

(١) تاريخ الطبري ط. دار المعارف بمصر جـ٣ ص٦٠٩.

(٢) انظر: أحكام الذميين والمستأمنين ص٩٦- ٩٩.

واجبات أهل الذمة

★ **الجزية:**

وليس للجزية حد معيَّن، وإنما ترجع إلى تقدير الإمام الذى عليه أن يراعى طاقات الدافعين ولا يرهقهم، كما عليه أن يرعى المصلحة العامة للأمة.

وقد جعل عمر الجزية على الموسرين ٤٨ درهماً، وعلى المتوسطين فى اليسار ٢٤درهماً وعلى الطبقة الدنيا من الموسرين ١٢ درهماً.

★ **متى تسقط الجزية:**

إن الجزية- كما بيَّنا- بدل عن الحماية العسكرية التى تقوم بها الدولة الإسلامية لأهل ذمتها، فى المرتبة الأولى. فإذا لم تستطع الدولة أن تقوم بهذه الحماية لم يعد لها حق فى هذه الجزية أو هذه الضريبة.

★ **التزام احكام القانون الإسلامى:**

والواجب الثانى على أهل الذمة: أن يلتزموا أحكام الإسلام، التى تُطبَّق على المسلمين لأنهم بمقتضى الذمة أصبحوا يحملون جنسية الدولة الإسلامية، فعليهم أن يتقيدوا بقوانينها التى لا تمس عقائدهم وحريتهم الدينية.

وليس عليهم فى أحوالهم الشخصية والاجتماعية أن يتنازلوا عما أحلَّه لهم دينهم، وإن كان قد حرَّمه الإسلام، كما فى الزواج والطلاق وأكل الخنزير وشرب الخمر. فالإسلام يقرهم على مايعتقدون حِلَّه، ولا يتعرض لهم فى ذلك بإبطال ولا عتاب.

وفيما عدا ذلك يلزمهم أن يتقيدوا بأحكام الشريعة الإسلامية فى الدماء والأموال والأعراض.

فمَن سرق من أهل الذمة أقيم عليه حد السرقة، كما يُقام على المسلم، ومَن قتل نفساً أو قطع طريقاً، أو تعدى على مال، أو زنى بإمرأة، أو رمى محصنة، أو غير ذلك من الجرائم أُخِذَ بها، وعوقب بما يُعاقَب به المسلم، لأن هذه الأمور محرَّمة فى ديننا، وقد التزموا حكم الإسلام فى مالا يخالف دينهم.

★ **مراعاة شعور المسلمين:**

والواجب الثالث عليهم: أن يحترموا شعور المسلمين، الذين يعيشون بين ظهرانيهم، وأن يراعوا هيبة الدولة الإسلامية التى تظلهم بحمايتها ورعايتها.

فلا يجوز لهم أن يسبوا الإسلام أو رسوله أو كتابه جهرة، ولا أن يروِّجوا من العقائد والأفكار ماينافى عقيدة الدولة ودينها، ومالم يكن ذلك جزءًا من عقيدتهم كالتثليث والصلب عند النصارى.

ولايجوز لهم أن يتظاهروا بشرب الخمر وأكل الخنزير، ونحو ذلك مما يحرم فى دين الإسلام، كما لايجوز لهم أن يبيعوها لأفراد المسلمين، لما فى ذلك من إفساد المجتمع الإسلامى.

وعليهم ألا يظهروا الأكل والشرب فى نهار رمضان، مراعاة لعواطف المسلمين.

وكل مايراه الإسلام منكراً فى حق أبنائه. وهو مباح فى دينهم، فعليهم- إن فعلوه- ألا يعلنوا به ولايظهروا فى صورة المتحدى لجمهور المسلمين، حتى تعيش عناصر المجتمع فى سلام ووئام.

★ ملابس أهل الذمة وأزياؤهم:

فهو ليس أمراً دينياً يُتعبد به فى كل زمان ومكان كما فهم ذلك جماعة من الفقهاء وظنوه شرعاً لازماً، وهو ليس أكثر من أمر من أوامر السلطة الشرعية الحاكمة يتعلق بمصلحة زمنية للمجتمع آنذاك ولا مانع من أن تتغير هذه المصلحة فى زمن آخر، وحال أخرى، فيلغى هذا الأمر أو يُعدَّل.

لقد كان هذا التمييز بين الناس تبعاً لأديانهم أمراً ضرورياً فى ذلك الوقت، وكان أهل الأديان أنفسهم حريصين عليه، ولم يكن هناك وسيلة للتمييز غير الزى، حيث لم يكن لديهم نظام البطاقات الشخصية فى عصرنا، التى يسجل فيها- مع اسم الشخص ولقبه- دينه وحتى مذهبه، فالحاجة إلى التمييز وحدها هى التى دفعت إلى إصدار تلك الأوامر والقرارات. ولهذا لا نرى فى عصرنا أحداً من فقهاء المسلمين يرى ماراه الأوَّلون من وجوب التمييز فى الزى لعدم الحاجة إليه.

وإذا كان المستشرقون قد اعتبروا أن تحديد شكل ولون الثياب هو من مظاهر الاضطهاد، فنحن نقول لهم: إن الاضطهاد فى هذه الصورة يكون قد لحق بالمسلمين وأهل الذمة على السواء. وإذا كان الخلفاء ينصحون العرب والمسلمين بالا يتشبهوا بغيرهم، أى أن ذلك كان الشطر الثانى من أمر المسلمين بعدم التشبيه بغيرهم.

الإمام المودودى

حقوق أهل الذمة فى الدولة الإسلامية

قبل أن نبحث فى حقوق غير المسلمين فى الدولة الإسلامية، يجب أن نكون على ذكر من أن الدولة الإسلامية فى حقيقة أمرها دولة قائمة على المبدأ (Ideological) وتختلف فى نوعيتها عن الدولة القومية الديموقراطية (National Democratic). والذى يترتب لهذا الفارق النوعى بين الدولتين من الأثر على المسألة التى نحن بصددها، نستطيع أن نفهمه بما يأتى من الموازنة.

١- إن الدولة الإسلامية تقسم القاطنين بين حدودها إلى قسمين: قسم يؤمن بالمبادىء التى قد قامت عليها الدولة، وهم المسلمون. وقسم لا يؤمن بتلك المبادىء، وهم غير المسلمين.

والدولة القومية تقسمهم إلى طائفتين: طائفة تنتسب إلى الجنس المؤسس للدولة والقائم بتدبير أمورها، والأخرى التى لا تنتسب إليه. وتعرف الطائفتان فى المصطلح العصرى الحديث بالأغلبية والأقلية(National Minority).

٢- إن الحكومة فى الدولة الإسلامية لا يسير دفتها إلا الذين يؤمنون بمبادئها. وهى وإن جاز لها أن تستخدم غير المؤمنين لشئونها الإدارية، إلا أنه ليس لها أن تقلدهم فى نظامها مناصب القيادة والحل والعقد.

أما الدولة القومية فلا تعتمد لقياداتها ومناصب الحل والعقد فيها إلا على أبناء جنسها. ولا تكون الأجناس الأخرى القليلة العدد من رعاياها موضع ثقتها واعتمادها. هذا مايجرى عليه العمل فعلاً فى هذه الدول وإن لم يصرح به فيها أحد، ولئن قلد أحد من أفراد الأقليات منصباً من مناصبها الرئيسية فإنما يكون ذلك منها من باب التكلف والرياء، ولايكون لذلك الفرد يد تذكر فى وضع الخطط العملية.

٣- إن الدولة الإسلامية مضطرة- باعتبار عين نوعيتها- إلى أن تميز بين المسلمين وغير المسلمين تمييزاً واضحاً وتحدد بالصراحة الحقوق التى تستطيع أن تخولها غير المسلمين، والتى لا تستطيع أن تخولهم إياها.

والدولة القومية تهيأ لها أن تسلك خطة النفاق فتقرر من حيث نظريتها أن جميع سكانها أمة واحدة، وتجعل لهم على صفحة القرطاس حقوقاً متساروية، ولكن تميز بالفعل بين الأغلبية والأقلية، ولا تخول الأقليات شيئاً من الحقوق على صفحة الأرض.

٤- إن المشكلة التى تواجه الدولة الإسلامية لوجود العناصر غير المسلمة فى نظامها، تحلها هذه الدولة بأن تقنع تلك العناصر بما تعطيهم من الضمان (Guarantee) بحقوق معينة، وتمنع تدخلهم فى حل الأمور وعقدها فى نظامها المبدئى. على أنها تفتح لهم باب الدخول فى الجماعة الحاكمة إذا رضوا بمبادىء الإسلام وقبلوها.

أما الدولة القومية فتحل هذه المشكلة الناشئة من وجود العناصر الأجنبية فى نظامها بتدابير ثلاثة مختلفة: أولها أن تقضى على فردية هذه العناصر بالتدريج حتى تذوب فى الأغلبية، والثانى أن تستعمل الطرق الظالمة من القتل والسلب والنفى لمحو وجودهم من بلادها، والثالث أن تنزلهم فى حدودها منزلة المنبوذين. هذه هى التدابير الثلاثة التى كثيراً ما استخدمتها هذه الآونة. وهاهم المسلمون أنفسهم يذوقون وبالها فى الهند، وفى فلسطين المحتلة؛ وفى الجزائر مع كثرة عددهم فيها.

٥- والدولة الإسلامية لا مندوحة لها عن أن تمنح الذميين غير المسلمين جميع الحقوق التى قد قررها لهم الشرع، وليس لأحد أن يسلبهم تلك الحقوق أو ينقص منها شيئاً. وللمسلمين ولا ريب، أن يزيدوهم حقوقاً أخرى زيادة عليها، بشرط أن لا تعارض هذه الزيادة مبدأ من مبادىء الإسلام.

أما الدول القومية الديموقراطية، فكل ماتمنح فيها الأقليات من الحقوق، يكون من قبل الأغلبية. والأغلبية كما تملك أن تمنح الأقليات تلك الحقوق، تملك أيضاً أن تنقص منها شيئاً أو تسلبهم إياها كاملة. لذلك فإن الأقليات فى مثل هذه الدول تكون فى الحقيقة رهن معاملة الأغلبية لها، ولا يكون لها ضمان ثابت حتى بالحقوق الإنسانية الأولية.

هذه فروق أساسية تميز بين معاملة الإسلام لأهل الذمة ومعاملة الدول القومية الديموقراطية للأقليات تمييزاً بيناً. ومادام المرء لا يضع هذه الفروق بين عينّيه لايستطيع أن يسلم من اختلاط البحث. ولا أن يدفع عن نفسه الظن الخاطىء: إن الدول القومية الديموقراطية العصرية تخول الأقليات حقوقاً متساوية فى دساتيرها، بينما لا يجود الإسلام بمثلها لغير المسلمين، بل يضيق عليها فى هذا الباب.

الحقوق العامة لأهل الذمة

حفظ النفس: دم الذمى كدم المسلم. فإن قتل مسلم أحداً من أهل الذمة، اقتص منه له كما لو قتل مسلماً.

القانون الجنائى: إن القانون الجنائى فى الدولة الإسلامية سواء للمسلم والذمى، ويتساوى فيه الإثنان درجة. فالذى يعاقب به المسلم على مايأتى من الجرائم، يعاقب به الذمى أيضاً. وإن سرق مسلم مال الذمى، أو سرق ذمى مال المسلم، قطعت يد السارق فى كلتا الحالتين. كذلك إن قذف ذمى رجلاً أو امرأة بالزنا، أو فعل ذلك أحد من المسلمين أقيم حد القذف على كل منهما على السواء. وقل مثل ذلك فى الزنا فهما سواء فى حده أيضاً، إلا الخمر ولاشك فإن أهل الذمة قد استثنوا من حدها فى الإسلام(١).

القانون المدنى: والقانون المدنى أيضاً سواء للذمى والمسلم، وهما فيه شرع واحد.

والربا كما حرم على المسلمين، قد حرم على أهل الذمة كذلك ولا يستثنى الذميون إلا من أحكام الخمر

---

(١) كتاب الخراج ص٢٠٨- ٢٠٩، المبسوط ج٩ ص٥٧- ٥٨. ويرى الإمام مالك رحمه الله أن الذمى مستثنى من حد الزنا كحد الخمر، ويستنبط حكمه هذا من قضاء عمر رضى الله عنه بأن الذمى إن زنى يترك أمره إلى أهل ملته- أى يعمل بقانون أحواله الشخصية.

والخنزير. فلهم أن يصنعوا الخمر ويشربوها ويبيعوها؛ ولهم أيضاً أن يربوا الخنازير ويأكلوها ويبيعوها[١].

الأمور الشخصية: وتقضى أمور أهل الذمة الشخصية بحسب قانونهم الشخصي ولايفيد عليهم فيها القانون الإسلامي.

وقد كتب الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى الإمام الحسن البصرى مستفتياً: «ما بال الخلفاء الراشدين تركوا أهل الذمة وماهم عليه من نكاح المحارم واقتناء الخمور والخنازير»؟ فأجابه الحسن البصرى: «إنما بذلوا الجزية ليتركوا ومايعتقدون. وإنما أنت متبع ولا مبتدع والسلام».

الشعائر الدينية: أما الشعائر الدينية والتقاليد القومية وتأديتها بكل إعلان وإظهار، فيقضى القانون الإسلامى بأن أهل الذمة لهم الحرية فى الأمر فى مواضعهم وقراهم الخاصة. ولكنهم إن كانوا فى القرى والبلاد الإسلامية وقراهم الخالصة، فللدولة الإسلامية الخيار فى أن تطلق لهم فى ذلك أو تضع عليهم دونه بعض القيود[٢].

المعابد: لايجوز أن يتعرض لما كان لأهل الذمة فى أمصار المسلمين من المعابد القديمة. وإن انهدم منها معبد كان لهم الحق فى أن يجدّدوا بناءه فى موضعه ولكنه ليس لهم أن يحدثوا فى أمصار المسلمين معابد جديدة[٣]. وأما المواضع التى ليست من أمصار المسلمين، فللذميين فيها أن يحدثوا معابد جديدة. وكذلك إن عطل المسلمون «مصراً» من أمصارهم، أى غادره إمامهم وترك إقامة الجمع والأعياد والحدود فيه فلأهل الذمة أن يتخذوا فيه ماأرادوا من المعابد وأن يظهروا فيه شعائرهم[٤]. وقد أفتى ابن العباس: «أما مصر مصرته العرب، فليس لهم أن يحدثوا فيه بناء بيعه ولا كنيسة ولا يضربوا فيه بناقوس ولا يظهروا فيه حمراً ولايتخذوا فيه خنزيراً. وكل مصر كانت العجم مصرته ففتحه الله على العرب، فنزلوا على حكمهم، فللعجم مافى عهدهم وعلى العرب أن يوفوا لهم بذلك»[٥].

التسامح: أما الذين يصبحون فقراء ومحتاجين من أهل الذمة، فلا يعفون من الجزية فحسب، بل يجرى لهم عطاء من بيت المال الإسلامى. وكتب خالد بن الوليد رضى الله عنه فى عهد ذمته التى كتب لأهل الحيرة: «وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو اصابته آفة من الآفات أو كان غنيا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين هو وعياله»[٦].

النيابة وحق التصويت: ولنبدأ قبل كل شىء بمسألة الانتخاب. فالدولة الإسلامية لما كانت حكومة مبدئية؛ ماكانت لتحتال فى أمر حق التصويت لغير المسلمين بتلك الخدع والحيل التى تستعملها الحكومات القومية

---

(١) المبسوط ج١٣ ص١٣٧– ١٣٨.

(٢) المراد بالقرى والبلاد الخالصة هى المواضع التى تعرف فى المصطلح الشرعى «بأمصار المسلمين». ولاتطلق هذه الكلمة إلا على المواضع التى تكون أراضيها ملكا للمسلمين، ويكون المسلمون خصوصها لاظهار شعائر الإسلام.

(٣) المبسوط ج٥ ص٣٨– ٤١.

(٤) البدائع ج٧ ص١١٤ وشرح السير الكبير جـ ٣ ص٢٥٧.

(٥) كتاب الخراج ص٨٨.

الديموقراطية فى أمر حق التصويت لأقلياتها. إن رئيس الحكومات فى الإسلام وظيفته أن يدبر أمر الدولة وفق مبادىء الإسلام. وإن مجلس الشورى لا عمل له إلا أن يساعد الرئيس على تنفيذ هذا النظام المبدئى. لذلك فالذين لايؤمنون بمبادىء الإسلام لا يحق لهم أن يتولوا رئاسة الحكومة أو عضوية مجلس الشورى بأنفسهم، كما لا يصح لهم أن يشتركوا فى انتخاب الرجال لهذه المناصب كالناخبين. ويجوز لا شك أن يمنح هؤلاء حقوق العضوية والتصويت فى المجالس البلدية والمحلية (Local Bodies)، لأن هذه المجالس لا تتناول المسائل المتعلقة بنظام الحياة، وإنما تكون وظيفتها تدبير الأمور لتحقيق الضرورات المحلية.

حرية الرأى: سيكون لغير المسلمين فى الدولة الإسلامية من حرية الخطابة والكتابة، والرأى والتفكير، والاجتماع، والاحتفال، ما هو للمسلمين سواء بسواء. وسيكون عليهم من القيود والالتزامات فى هذا الباب ماعلى المسلمين أنفسهم.

الوظائف: سيكون لهم حق الدخول فى جميع الوظائف الحكومية إلا المناصب الرئيسية المعدودة. ولن يعاملوا فى ذلك بشىء من العصبية وسيكون للأهلية والكفاءة مقياس واحد للمسلم وغير المسلم. فسينتخب أهل الكفاءة من بين الطائفتين بلا تمييز بينهم من أية جهة والمراد بالمناصب الرئيسية، المناصب ذات المنزلة الأساسية الخطيرة فى نظام الإسلام المبدئى. والجماعة من أهل الخبرة والتجربة أن يرتبوا ثبتاً جامعاً لهذه المناصب. على أنا نقول على وجه بيان للقاعدة الأساسية فى هذا الباب أن الخدمات التى تتعلق بوضع الخطط العملية وتوجيه دوائر الحكومة المختلفة هى ذات المنزلة المهمة الخطيرة. ومثل هذه الخدمات لا تسند فى كل نظام مبدئى إلا إلى الذين يؤمنون بمبادئه، أما إنا استثنينا هذه الخدمات، فيجوز أن يولى أهل الذمة– على حسب أهليتهم– أرفع المناصب وأعلاها فيما يتعلق بإدارة شؤون الدولة. فلا يمنع شىء– مثلاً– من توليتهم مناصب «المحاسب العام» أو «المهندس الأعلى» أو «ناظر البريد العام».

---

(١) كتاب الخراج ص٧٠.

موقف الفكر الجهادى

أ: دراسة: الحل الإسلامى لمشكلة الأقليات(●)

تحدث القدماء والمحدثون عن حقوق أهل الذمة «حفظ النفس»، حفظ العرض، الحماية من الاعتداء الخارجى، الحماية من الظلم الداخلى، التأمين عند العجز والشيخوخة والفقر، حرية التدين، حرية العمل والكسب وغيرها من الحقوق(١).

لكن تبقى مشكلة طموح الأقلية. كما ذكرت- فى المساواة التامة مع الأغلبية على مستوى تولى الوظائف السياسية. وقد ذكرت أن الإسلام يقبل الأقليات الدينية كأقليات دينية وليست كأقليات سياسية. تلك طبيعته ولابد وأن تفرض نفسها على المجتمع كله بما فيه الأقلية.

ويمراجعة كتب السياسة الشرعية نجد أن فقهاء المسلمين قد صنفوا الولايات فى الدولة الإسلامية بما فى ذلك منصب الإمامة واشترطوا لها جميعاً الإسلام. لا بل العدالة.

تسييس مشكلة الأقليات داخل المجتمع المسلم مصدرها **أولاً:** كسر قاعدة التمير داخل المجتمع والتى تتأسس على أصل وظيفى محوره «تمثل الإسلام». بحيث أن أكثر الناس تعبيراً عن الدين في سلوكه الخاص «تحقيق العدالة فى شخصه». هو أكثر الناس أحقية فى بلوغ مرتبة أعلى فى السلم السياسى والاجتماعى «فالحياة العامة لاتنفصل عن الحياة الخاصة وأن النجاح فى الحياة الخاصة شرط لدخول الحياة العامة». وهذا حتى على مستوى المسلمين أنفسهم حين كسرت هذه القاعدة وتولى أمور تسيير المجتمع على المستوى الاستراتيجى أقوام هُم أقل عدالة من غيرهم بدأ الانهيار فى المجتمع «وكأنها قاعدة عامة فى بناء المجتمعات وانهيارها: أن احترام أسس العقد الذى قام عليه المجتمع شرط فى استمراره».

المساواة التى يتحدثون عنها هى قيمة خيالية لايمكن تحقيقها فى التصور الإسلامى إلا من خلال قيمة العدالة. فليس عدلاً أن أساوى الأغلبية بالأقلية مساواة تامة أو رقمية. كما أنه ليس عدلاً أن أجعل ذمياً من منطلق المساواة رئيساً لدولة مسلمة أو صانع لقرار سياسى أو استراتيجى فيها كقرار حرب مثلاً.

(●) هذه رؤية مختصرة من دراسة غير منشورة للأستاذ كمال السعيد حبيب الذى يقول عنه الدكتور دفعت سيد أحمد فى دراسته (النبى المسلح) أنه كان أحد ثلاثة شاركوا فى تأسيس تنظيم الجهاد فى أوائل السبعينات حيث يعد الآن دراسة لنيل أحد الشهادات الجامعية فى نفس الموضوع.

(١) أبو الأعلى المودودى، حقوق أهل الذمة فى الدولة الإسلامية (دار القرآن الكريم، الاتحاد الإسلامى فى العالم للمنظمات الطلابية، ١٩٨٤م/ ط١، د. يوسف القرضاوى، غير المسلمين فى المجتمع المسلم. م. س. ذ٢ تحت عنوان «حقوق أهل الذمة فى كلا الكتابين».

العدل هو مايقدمه الحل الإسلامى حين يرى المساواة مع المسلم فى قيمه الإنسانية «أليس نفسا» المساواة معه فى إعطائه حقه حين يظلم كما فعل عمر بن الخطاب رضى الله عنه- المساواة معه فى أعمال التنمية والخدمات فى المناطق التى يعيشها كرصف الطرق، المواصلات.. الخ أما أن توضع المساواة فى غير موضعها فهذا ليس عدلاً وإنما هو بداية لتسيس الأقليات لوضعها من خلال رفع مبادىء براقة تستتر بها. لأن لغة الخداع حين تسيّس مشاكل الأقليات هى اللغة الرئيسية.(١)

قاعدة أخرى من قواعد التعامل السياسى داخل المجتمع المسلم هى أن الأفراد حين يتكتلون ليصبحوا جماعات تتحدى شرعية الدولة بسيف القوة فإنه لابد من الحسم فى المواجهة. تحدى شرعية الدولة وصبغ مطالب الأقلية بصبغة سياسية ستؤدى إلى أوضاع صدامية قد يتم بها حل المشكلة من جذورها لأن معنى ذلك إسقاط عقد الدولة. وقد قال القاضى أبو يعلى «وفى هنا دلالة على أن هؤلاء النصارى الذين يتولون أعمال السلطان ويظهر منهم الظلم والاستعلاء على المسلمين وأخذ الضرائب لاذمة لهم». كما أنها فرضت مشكلة أخرى هى مشكلة مدى النفوذ الذى يمكن أن تمارسه هذه الهيئات فى توجيه سياسة المجتمع لصالحها باعتبار أن من يشاركون فى هذه الهيئات ينتمون لصالح معنية داخل المجتمع طبقية أو دينية.. الخ.

حادثة إيران- چيت الأخيرة فى أمريكا أثارت تساؤلات حول قدرة رئيس الجمهورية فى إدارة مرافق الدولة. وأن مايتخذ من قرار هو لصالح المجتمع كله وليس لصالح قوى أخرى هذا وطبيعة العالم المعاصر فرضت قطعية ازدواج الولاء Dubre Loylet حالة الجاسوس «بولارد» أحد النماذج.

كماأن طبيعة العالم المعاصر المعقدة فرضت خطورة مايمكن أن يتعرض له الأمن القومى بتسريب أى معلومات. المشكلة إذن كما طرحها الأستاذ/ طارق البشرى لم تحل بل إنها ازدادت تعقيدا- كما رأينا.

إذن الحل الإسلامى فى هذه الزاوية هو قبول غير المسلم فى المجتمع الإسلامى كأقلية دينية واجتماعية وليست سياسية. وقد احترت حين وجدت قدرا هائلاً من الآيات التى تحذر من أهل الكتاب وقد أوردها ابن القيم (رحمه الله) فى موضعين من كتابه الأول تحت عنوان «المنع من استعمال اليهود والنصارى فى شىء من ولايات المسلمين وأمورهم» وفصل أخر بعنوان «الآيات الدالة على غش أهل الذمة للمسلمين وعداوتهم وخيانتهم وعيتهم السوء لهم ومعاداة الحرب تعالى لمن أعزهم أو دالاهم أو ولآهم أمور المسلمين.(٢)

(١) د. برهان غليون، الطائفية ومشكلة الأقليات (دار الطليعة- بيروت، ط١، ١٩٧٩)، ويمكن مراجعة مناقشات لجنة وضع دستور/٢٣/ المصرى وحديث توفيق دوس عن تمثيل الأقليات فى النواب، أوردها د. أحمد عامر بمناسبة الأحداث الطائفية فى مصر بعنوان «الفتنة الطائفية بين الأمن القومى وأمن المجتمع» الأهرام الاقتصادى، ع ٩٢٥/ ١٣ أبريل/ ٨٧ لكن مايعيب هذا الحوار من الماضى كما أسماه الدكتور أنه لم يعد يلائم الحاضر. وأيضاً المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية فقد قرأته فيه أيضاً تحت عنوان دستور/ ٢٣، ص١٨٣.

(٢) ابن القيم، أحكام أهل الذمة. م. س. ذ، ص٢١٨، ص٢٠٨.

وهنا يحتار المرء حين يجد هذه الجملة الهائلة من الآيات والتي تبدو متعارضة مع موقف الإسلام من قبول أهل الذمة للتعايش مع المسلمين داخل المجتمع المسلم. وبعد تفكر أجد أنه لاتعارض، حيث أن الإسلام يثبت برهانا فطريا وهو أن النصراني لن ينخلع عن نصرانيته خاصة في موقفه المعادي للإسلام. وإذا افترضنا غير ذلك بدعوى اعتبار مفاهيم الدين وغلبة الولاء الوطني والمفاهيم الدنيوية فإن ذلك خطأ بَيِّنْ وتكفي شهادة «برهان غليون» في كتابه الطائفية ومشكلة الأقليات حين ألمح إلى أن الصراع بين ماهو «ديني» ولا ديني، بين ماهو تقليدي، وماهو حديث لم يكن إلا خداعا وقعت فيه هذه اللافتات وتسترت خلفها مفاهيم التعصب الديني بلا حدود. وإلا فكيف نفسر أن كثرة المثقفين من النصارى وهم الذين قادوا تيار التحول بالأقليات في مصر والشام على وجه الخصوص. كيف نفسر أنهم علمانيون جميعاً وأنهم تبنوا الأفكار العلمانية لتعزيز موقفهم في الصراع على السلطة بضرب الفكرة الإسلامية(١)

– بقيت مشكلة أخرى متعلقة بالشروط التي شرطها عمر بن الخطاب رضى الله عنه على أهل الذمة. «قال عبد الله بن أحمد حدثني أبو شر حبيل الحمصي عيسى بن خالد قال حدثني عمر أبو اليمان وأبو المغيرة قالا أخبرنا اسماعيل بن عباس قال: حدثنا غير واحد من أهل العلم قالوا كتب أهل الجزيرة إلى عبد الرحمن بن غنم إنا حين قدمت بلادنا طلبنا إليك الأمان لأنفسنا وأهل ملتنا على أن لشرطنا لك على أنفسنا أن لانحدث في مدينتنا كنيسة ولافيما حولها ديراً ولا قلاية ولا صومعة راهب ولانجدد ما خرب من كنائسنا ولا ماكان منها في خطط المسلمين، وألا نمنع كنائسنا المسلمين أن ينزلوها في الليل والنهار وأن توسع أبوابها للمارة وابن السبيل ولا نؤدي فيها ولافي منازلنا جاسوساً. وألا نكتم غشاً للمسلمين. وألا نضرب بنواقيسنا إلا ضرباً خفيفاً في جوف كنائسنا ولانظهر عليها صليبا ولا نرفع أصواتنا في القراءة ولا في الصلاة فيما يحضره المسلمون. وألا نخرج صليباً ولا كتاباً في سوق المسلمين وألا نخرج باعوثاً (أي يخرجون مجتمعين) كما يخرج المسلمون يوم الأضحى والفطر. ولا شعانين ولا نرفع أصواتنا مع موتانا. ولانظهر النيران معهم في أسواق المسلمين وألا نجاورهم بالخنازير ولانبيع الخمور. ولانظهر شركاً ولا نُرغّب في ديننا ولاندعو إليه أحداً ولا نتخذ شيئاً من الدقيق الذي جرت عليه سهام المسلمين. وألا نمنع أحداً من أقربائنا أرادوا الدخول في الإسلام وأن نلزم زينا حيث كنا. وألا نتشبه بالمسلمين في لبس قلنسوة أو عمامة ولا فرق شعر ولا في مراكبهم ولا نتكلم بكلامهم ولا نكتني بكناهم وأن نجز مقادم رءوسنا ولانفرق نواصينا ونشد الزنانير على أوساطنا ولا تنقسم خواتيمنا بالعربية ولانركب السروج ولانتخذ شيئاً من السلاح ولا نحمله ولا نتقلد السيوف وأن نوقر المسلمين في مجالسهم ونرشدهم الطريق ونقوم لهم من مجالسنا إن أرادوا الجلوس ولانطلع عليهم في منازلهم ولانعلم أولادنا القرآن ولايشارك أحد منا مسلماً في تجارة إلا أن يكون إلى المسلم أمر التجارة، وأن نضيف كل مسلم عابر سبيل ثلاثة أيام ونطعمه من أوسط مانجد. ضمنا لك ذلك مع أنفسنا وقبلنا الأمان عليه فلا ذمة لنا وقد حل لك منا مايحله لأهل المعاندة والشقاق».

– وقد ذكر ابن تيمية رحمه الله نص هذا العهد في كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم» وذكر ما

---

(١) د. برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات م. س. ذ، وهذا هو جوهر الكتاب.

نصه «إن هذه الشروط أشهر شيء في كتب الفقه والعلم وهي مجمع عليها في الجملة بين العلماء من الأئمة المتبوعين وأصحابهم وسائر الأئمة ولولا شهرتها عند الفقهاء لذكرنا ألفاظ كل طائفة فيها».(١)

والذين كتبوا في موضوع أهل الذمة «من الكتاب المحدثين لم يتعرضوا لهذه الشروط(٢) وبعضهم تحدث في إسنادها(٣)

والظاهر أن هذه الشروط صحيحة في نسبتها لعمر بن الخطاب رضى الله عنه لاتفاقها مع الخطوط العامة للفقه الإسلامي في موقفه من أهل الذمة. لكنها تظهر أكثر تشدداً من غيرها من العقود التي كتبها صلى الله عليه وسلم وغيره من أعوانه وأمراء الخلفاء لكثير من أهل الذمة. وتوقعت أن هذا التشدد مرده لظهور خيانات من جانب أهل الذمة. كما أن الرقعة الإسلامية قد اتسعت جدا في عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه وبات أمراً محتوماً استقرار وضع نهائي لشكل العلاقة بين أهل الذمة والدولة الإسلامية في وقت كانت السلطة المركزية فيه تعد هشة مما يغرى بإمكان التلاعب معها.

وعلى أية حال فقد قال ابن قدامة في المغني الشروط قسمان: أحدهما ماينقض العهد بمخالفته وهو الامتناع عن بذل الجزية وإجراء أحكامنا عليهم والاجتماع على قتال المسلمين والزنا بمسلمة وإصابتها باسم نكاح، و فتن مسلم عن دينه وقطع الطريق عليه وقتله وإيواء جاسوس المشركين والمعاونة على المسلمين بدلالة المشركين على غدراتهم أو مكاتبتهم وذكر الله تعالى أو كتابه أو دينه أو رسوله بسوء.

فالخصلتان الأوليان ينتقض العهد بهما بلا خلاف في المذهب وهو مذهب الشافعي وفي معناهما قتال المسلمين منفردين أو مع أهل الحرب. لأن اطلاق الأمان يقتضي ذلك فإذا فعلوه نقضوا الأمان. وسائر الخصال فيها روايتان (أحمد والشافعي) وقال أبو حنيفه لا ينتقض العهد إلا بالامتناع من الإمام على وجه يتعذر معه أخذ الجزية.(٤)

فالإجماع بين المذاهب إذن على أن أهل الذمة لو امتنعوا عن الإمام على وجه يتعذر معه أخذ الجزية يسقط أمانهم ويفسخ «العقد ويصيروا بلا ذمة». وبقية الشروط إنما تكون على رأى الإمام ووفق المصلحة التي يراها في إطار المدخلات الواقعية التي تواجهها وتقديم هذه الرؤية تُعد حلاً لكثير مما يثار حول هذه الشروط.

---

(١) ذكر هذه الشروط كثير من العلماء منهم ابن القيم في أحكام أهل الذمة وابن قدامة في المغني ثم ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تصحيح وتعليق الصابوني (مكتبة دار السنة النبوية- الاسكندرية) ص١٢١، ص١٢٢.. وشرحها ابن القيم بتفصيل شديد في كتابه أحكام أهل الذمة ص٦٦٦ حتى ظهر الكتاب.

(٢) على سبيل المثال أبو الأعلى المودودي والقرضاوي في كتابيهما عن أهل الذمة.

(٣) د. صبحي الصالح في تعليقه على كتاب ابن القيم أحكام أهل الذمة.

(٤) ابن قدامة، المغني، م. س، ذ، ص٥٢٥، ص٨ وأيضا الماوردي م. س. د، ص٤٥.

موقف الجماعة الإسلامية*

قد يقول قائل: وماتنكرون فى ذلك؟ ألم يَعُد النبى- صلى الله عليه وسلم- مريضاً يهودياً؟ ألم يستعملهم بعض الولاة فى بعض أعمالهم؟ ألم يتحدث الفقهاء عن أهل الذمة وضرورة برهم وجواز استعمالهم حتى زعم بعضهم بجواز توليهم وزارة التنفيذ فى الدولة المسلمة؟

بل قد يحدثك القائل حديثاً طويلاً عن الكتابيين الذين برزوا فى التاريخ الإسلامى نتيجة معاملتهم الطيبة فى أمثال ابن يختيشوع وعيسى العوام وغيرهم، وكيف أن تلك المعاملة الطيبة هى التى جعلت أهل البلاد المفتوحة يدخلون الإسلام بل ويساعدون المسلمين. وكيف أن هناك بلاداً لم تفتحها الجيوش وإنما دخلت الإسلام نتيجة تلك المعاملة الطيبة وغير ذلك كثير..

والحق أن هذا الكلام فيه خلط واضح ومجانبة للشرع من عدة وجوه نذكر منها:

الأول: أن هناك فارقاً واضحاً بين معاملة من يحمل العداء للمسلمين ويظاهر عليهم، وبين من لايعاديهم فى الدين ولا يظاهر عليهم (لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين إنما ينهاكم الله..

فالذى لايحمل العداء يجيز لنا الشارع الحكيم أن نبره ونحسن إليه فى غير الموالاة والنصرة أما ذلك المعادى فى الدين فلا ينبغى أن يعامل إلا عداءً بعداءٍ وحرباً بحرب.

فإذا كان شنودة قد افتضح عداؤه للمسلمين وسعيه لاستلاب أرضهم، وإقامة دولة صليبية عليها، وبانت أطماعه ومطالبه المتكررة بالولايات فى الجيش والشرطة وضغوطه لتحقيق تلك المطالب، وانتشرت أنباء اجتماعاته وتدريبه للنصارى على السلاح وتجهيزه لهم وتحريضه للدول الصليبية التى تمولهم بالمال والسلاح وكتب فى ذلك مفكروهم وقياداتهم.. بل وصرح بذلك السادات رئيس الجمهورية فى خطبه، بل وأكثر من ذلك أنه قد ذكر ذلك تفصيلاً القضاة الذين حكموا بعدم عودة شنودة لمنصبه فى حيثيات حكمهم بعد ماذكروه من بحثهم وتدقيقهم.

هل بعد وضوح هذا العداء يكون مقبولاً زيارته وإظهار صور التودد والحب فى وسائل الإعلام؟! وهل يكون مقبولاً مناصرته فى سعيه للعودة لمنصبه كزعيم للنصارى؟! وهل يجوز مدحه وتقريظه

* مأخوذ عن مقال منشور بمجلة (كلمة حق).

على صفحات الصحف؟!

لاشك أن هذه الأفعال تكون موالاة غير مشروعة، ومساعدة على حرب الإسلام والمسلمين، وتعضيد لأعداء الدين.. ورحم الله ابن تيمية حين يقول: «وليس لأحد من أهل الذمة أن يكاتب أهل دينهم من أهل الحرب ولا غيرهم لشيء من أخبار المسلمين ولايطلب من رسولهم أن يكلف ولي أمر المسلمين مافيه ضرر على المسلمين ومن فعل ذلك منهم وجبت عقوبته باتفاق المسلمين، وفي أحد القولين يكون قد نقض عهده وحل دمه وماله» أ. هـ.

الثاني: أن الشارع الحكيم قد ميَّز في المعاملة حتى بين أولئك الذين لم يحاربونا في الدين ولم يظاهروا علينا، فميز أهل الذمة عن غيرهم ممن لاذمة لهم.

وجعل لأهل الذمة في المجتمع المسلم حماية وبراً وحقوقاً مترتبة على ذمتهم هذه لم يجعلها لغيرهم ممن لا ذمة لهم.. والذمي في الدولة المسلمة قد أخذ عليه من الضمانات مايحمي الدولة من محاولتهم القيام عليها، ورتب لهم من المظاهر والمعاملات مايشعرهم ببشاعة ماهم عليه من كفر ويقربهم من الإسلام ويغريهم بالانضواء تحت لوائه.

وهم ينالون تلك الحماية والبر نظير مايدفعونه من جزية عن يد وهم صاغرون وبعد التزامهم بالضمانات والمظاهر السابق الإشارة إليها.

هؤلاء الذميون يختلفون بالطبع عن شنودة وأمثاله ممن ظهرت مناوأتهم للمسلمين فإن ذمته ومن شاكله تكون منتقضة بمظاهرتهم هذه وحربهم- إن كانت ثمة ذمة أصلاً سابقة لهم- إذ أن المظاهرة على المسلمين والاستعانة بالكفار في غير بلاد المسلمين على مسلمي بلادهم وإعداد العُدة لحرب المسلمين بتجميع السلاح وتدريب الشباب تنقض الذمة بلا نزع.. ومعاملة من لا ذمة له ومن انتقضت ذمته لاودً فيها ولا مناصرة ولا تأييد..

«فإن نكثوا إيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا إيمان لهم لعلهم ينتهون».

الثالث: أن المولى عز وجل قد حظر موالاة الكافرين ونصرتهم فقال: «يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم» وخص الذين يعادون الإسلام والمسلمين للدين بنهي وزجر آخر فقال: «يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا عدوي وعدوكم

أولياء تلقون إليهم بالمودة»

فغريب أن يقرأوا من أحاديث النبى- صلى الله عليه وسلم- فى مثل هذا المعنى الكثير ثم يتخذوا من شنودة كما ذكر الأستاذ أبو النصر «صديقاً احترمه وأوده» وكما ذكر الأستاذ عبد الرحمن البنا من عبارات الإطراء والمدح والتقريظ وغيرهم.. غريب أن يقرأوا مثل هذه الآيات ثم هم يزورون شنودة ويهنئونه بالأعياد ويدعون لعودته زعيماً للنصارى ثم لا يخشون على أنفسهم أن يقعوا تحت زجر ووعيد هذه الآيات «ومن يتولهم منكم فإنه منهم».

إن أمر الموالاة شديد الحساسية ينبغى الحذر عنده ولوجه حماية للعقيدة، وحذراً من أن تنالها أى ثلمة. ورحم الله ابن تيمية حين قال: «ولايشير على ولى أمر المسلمين بما فيه اظهار شعائرهم فى بلاد الإسلام أم تقوية أمرهم- بوجه من الوجوه- إلا رجل منافق يظهر الإسلام وهو منهم فى الباطن أو رجل له غرض فاسد مثل أن يكونوا بزطلوه (أى رشوة) ودخل عليه برغبة أو رهبة، أو رجل جاهل فى غاية الجهل لا يعرف السياسة الشرعية الإلهية التى تنصر سلطان المسلمين على أعدائه وأعداء الدين أ. هـ.

الرابع: أن علماء المسلمين قد أنكروا أنواعاً من المودة مع أهل الكتاب المسالمين من أهل الذمة أشد إنكار، وذكروا كيف أن الشارع الحكيم قد نهى عنها واعتبرها من الموالاة المرفوضة الطاعنة فى عقيدة فاعلها ومن هذه الصور تهنئة أهل الكتاب بأعيادهم التى هى من صميم عقائدهم المخالفة للإسلام كعيد القيامة والميلاد وغيرهما، وأفاض شيخ الإسلام ابن تيمية عن الأئمة فى كتابه القيم «اقتضاء الصراط المستقيم» بما يضيق المقام عن سرده فى بيان خطورة هذه المشاركة وكيف أن الأئمة من أهل العلم اتفقوا على تحريمها لما فى ذلك من إعلاء لشعار الكفر وإظهار لدعوتهم فضلاً عما تحمله من اقرار للمعانى الكفرية التى يحملها العيد موضوع التهنئة مثل اثبات الموت والقيامة للمسيح عليه السلام..

وقد قال الإمام ابن القيم فى كتابه «أحكام أهل الذمة» «أما تهنئتهم بشعائر الكفر المختصة بهم فحرام بالاتفاق، وذلك مثل أن يهنأهم بأعيادهم فيقول: عيدك مبارك أو تهنأ بالعيد، فهذا إن سلِمَ قائله من الكفر فهو من المحرمات».

«فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم».

الخامس: سبق أن أشرنا أن الشارع الحكيم قد أوجب لأهل الذمة معاملة ومظاهر فى المجتمع المسلم من شأنهما أن يشعرهم بحقارة ماهم عليه من كفر ويرغبهم فى الدخول فى الإسلام.. أما هذه المعاملة القائمة على إزالة الحواجز بين ماهو من الدين وغيره فمن شأنها أن تصحح لهم عقيدتهم وتشعرهم بعدم وجود فوارق بين دينهم وغيره، بل من شأنها أن تغريهم بالانتقاص من الإسلام والمسلمين.

السادس: أن لهذا الأسلوب خطورته فى تربية الشباب المسلم بما يطرحه من تمييع للقضايا العقيدية والإستهانة بقضية الموالاة.

.. هذه هى الطريقة من شأنها أن تحدث إختلالاً غير شعورى فى باطن الشباب فى مسائل الموالاة والحب فى الله اللذين جعلهما الشارع معيارا الإيمان.

موقف حزب العمل

يقول الأستاذ مجدى أحمد حسين:

الإسلام يجمع بين الروح أى السمو الروحى الإيمانى الذى هو ضمان الإصلاح العميق للمجتمع، وبين الترتيبات الاجتماعية لضمان هذا الإصلاح، ومن بينها التشريعات والعقوبات ولا أعتقد أن أحداً يمكن أن يقول باستغناء المجتمع عن طرفى المعادلة..

«إن الله يزع بالسلطان مالايزع بالقرآن» أى أن أنظمة الدولة ضرورية.. إلى جانب.. القوة الإيمانية والتى لاشك تتفاوت بين شخص وآخر.. وبالتالى لابد من حماية المجتمع من ضعيفى الإيمان.. بل وحماية الشخص من نفسه بالتشريعات والقوانين، وإن مسيرة عشرين قرنا بعد دعوة المسيح عليه السلام، تؤكد أن كل المجتمعات احتاجت إلى طرفى المعادلة (الروح- النظام الاجتماعى المادى).

وبالتالى فإن الدعوة للاحتكام للشريعة الإسلامية ليس بها أى شىء جديد يثير المخاوف من حيث المبدأ.. فلكل مجتمع قوانينه ودستوره وتشريعاته..

وهذا ماحدث فى كل المجتمعات المسيحية فى الغرب وان استندت لقوانين ودساتير علمانية. أما جوهر القضية فينصب على مضمون هذه الشريعة.. لأننا الآن نحكم بشرائع نابليون بونابرت وغيرها من شرائع فرنسا وبلجيكا ومن لف لفهما فى الغرب.. وإذا كانت الشريعة الإسلامية بالنسبة للمسلم عقيدة وقوانين، فهى بالنسبة لغير المسلم قوانين.. يمكن أن يناقشها ويمحصها ويقارنها مع غيرها من التشريعات الوافدة من مجتمعات غربية علينا نحن الشرقيين.. ونحن نزعم أنها أقرب للشرقى غير المسلم من قوانين الغرب، باعتباره متديناً محافظاً على قوانين الغرب التى لا تراعى أصول الدين المسيحى نفسه..

* ووجه الشبة بين الشريعة التوراتية، والشريعة الإسلامية.. أمر بالغ الأهمية ويفتح زاوية هامة للنقاش.. وإن كنا نؤكد فى البداية عدم التطابق بين الشريعتين فى حدود ماوصل إلينا عبر القرآن الكريم.. فهناك ماأكده القرآن، وهناك مانسخه.. وهناك الكثير الذى أضافه.. وفقاً لقاعدة (مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه) وهذا مايؤكد فى النهاية أن كله من عند الله.. وفقاً للمصادر الإسلامية.. ووفقاً للنصوص التوراتية المتوفرة، التى حظت على مر الزمان بالتوسع، وأن النقد الداخلى يرى- بصواب- أنها تحوى مجموعات أدبية متنوعة مختلفة فيما بينها من حيث الأسلوب والطابع وذلك يدل على أن تراث موسى قد سلم عن طريق قنوات مختلفة تبعاً لمصادر كتب التوراة الخمسة وقد أعيد جمع هذاالتراث، وتم تطويره أكثر من مرة حتى يتلائم وضرورات الزمن وأضيفت إليه النقاط التفصيلية) وبدون الدخول فى هذه المباحث الآن.. يشير القس أنسطاسى إلى تشابه الشريعة الموسوية مع الشريعة الإسلامية.. فإن هذا إسقاط الغربة بين المسيحى الذى يؤمن بالعهدين القديم والجديد.. وبين الشريعة الإسلامية فهى على الأقل ليست شيئاً غريباً أو مناقضاً أو مفارقاً لما يراه ويؤمن به..

ويحضرنى فى هذا المجال التعاون التلقائى الذى حدث بين مسلمى ويهود أمريكا فى مجال الغذاء.. فقد لجأ المسلمون فى بعض المدن إلى مطاعم يهودية باعتبارها لاتقدم لحم الخنزير ولا تستخدم مشتقاته، وبالتالى لا أفهم لماذا يقال إن الأقباط يخافون أن يرجعوا إلى شريعة العهد القديم.. رغم أن السيد المسيح

لم ينقض العهد القديم ولكنه جاء ليكمله.. وأقول هذا على سبيل التقريب.. مع التحفظ بإبداء الفروق الجوهرية بين الشريعتين فى مجال آخر.

* الحركة الإسلامية القويمة تستهدف نظاماً عادلاً.. كذلك الذى مثله عمر بن الخطاب وأبى بكر الصديق رضى الله عنهما.. وقد كانا من البشر من غير الأنبياء وغير معصومين.. أقصد عدل عمر وأبى بكر فى عصر آخر جديد له مشكلاته المعقدة المختلفة.. حتى لايقول لى أحد العلمانيين إننى أريد العودة إلى الخيمة والجمل! أما العدل فيظل عدلاً له نفس الضوابط على مر العصور وأذكر أن الأصدقاء الأقباط المختلفين قالوا لى فى أكثر من حوار.. لو كان حكم الإسلام سيكون على نمط عمر بن الخطاب وأبى بكر الصديق.. فمرحباً بالحكم الإسلامى، وكان ردى أن هذا هو هاجس كل العاملين المخلصين فى الحقل الإسلامى.. نحن لا نسعى لحكم استبدادى.. بل نسعى لحكم عادل يستظل به الجميع.. وسيظل المثل الأعلى مستهدفاً.. ورغم صعوبته فلا أعتقد أن مجتمعاً كمجتمعنا يفتقر أو يفتقد للنماذج المشرفة التى تتمتع بسمو أخلاقى والتى يمكن أن تكون مؤهلة لإقامة نظام عادل.. والتاريخ الإسلامى حافل بالممارسات الراقية فى مراحل أعقبت الخلفاء الراشدين، ولايجب أن نستكثر على أنفسنا وعلى شعبنا الحق فى إقامة نظام عادل.

* أما مسألة الخلاف فى الاجتهادات.. فهذا من حرية الرأى والفكر فى الإسلام فيما لايتعارض مع النصوص الثابتة.. وهذه التعددية فى الإسلام يجب أن تكون موضع ترحيب، فهذا أفضل من التصور الشمولى الواحد الذى يزعم أحد الأفراد أو إحدى المؤسسات أنه يمتلكه.. وأنه لا يأتى الباطل من بين يديه ولا من خلفه.. فهذا هو باب الاستبداد الواسع.

* أما فيما يتعلق بتطبيق الشريعة الإسلامية على الأقباط.. فلابد أن يكون واضحاً أن النظام الإسلامى الذى نستهدفه لايمثل انقلاباً بنسبة ١٨٠ درجة عن الأوضاع الراهنة حتى لاتنطلق مخاوف بلا أى أساس..

ولهذا الأمر شقان:

١) الشق الأول: الشريعة الإسلامية لاتطبق على غير المسلمين- بكل تأكيد وبلا أى خلاف بين المذاهب والاجتهادات المختلفة- فى مجال العقائد والأحوال الشخصية.. فبرجاء أن نضع هذا الموضوع خلف ظهورنا لأنه غير مطروح من أى اتجاه أو مذهب أو رأى منفرد..

وبالتالى فإن حرية ممارسة الشعائر الدينية وتطبيق قوانين الأحوال الشخصية كالزواج أوالطلاق.. وكل الحريات الشخصية المتعلقة بممارسة العقيدة.. فلا مساس بها.. بل إن الإسلام يحصن كل هذه الحقوق بأكثر من الأوضاع الحالية ويحفظها بسياج متين عقائدى.

٢) الشق الثانى: القوانين ذات الطابع المدنى أو الجنائى.. التى تصدر منضبطة بالشريعة الإسلامية.. فمن المفترض أن تطبق على كل المواطنين.. وإلا لوقعنا فى محظور المواطن من الدرجة الثانية.. بل لوقعنا فى محظور انقسام البلد إلى بلدين وهذا ليس فى مصلحة أى طرف من الأطراف.. وكما ذكرت فمن حق وواجب الأقباط أن يناقشوا بلا حساسية مخاوفهم من هذه النقطة أو تلك.. وهذا مانقوم به بالفعل من الآن.. ومن الأفضل أن يتم أوسع حوار وأعمق حوار بين المسلمين والأقباط قبل التطبيق الشامل للشريعة ووفقاً

للنظام الإسلامى.. وأذكر أن بعض الأقباط شاركوا فى مشروع تقنين الشريعة الإسلامية فى عهد السادات وهو المشروع الذى تم وأده فيما بعد.

أما تخوف الأقباط من عدم المساواة فى الحقوق المدنية والسياسية.. فهو غير قائم.. فلا يوجد فى النظام الإسلامى ماينتقص من حق المواطنة الحالى.. بل هناك مايزيده حصانة.. لأن النظام الإسلامى العادل يتغلب على الطائفية الراهنة التى تميز- بدون قوانين مكتوبة- بين المسلم والقبطى دون مراعاة للكفاءة والإخلاص الوطنى، وكما نشكو على الصعيد العام من أبرز العناصر وأكثرها صلاحية لاتعتلى أعلى المناصب.. فهذا مايحدث أيضاً بالنسبة للأقباط.. فلا خلاف على أن تمثيلهم الراهن فى مواقع الحكم والسياسة بالغ الهشاشة والضعف.. ولنا فى النظام الإسلامى أعظم سابقة (صحيفة المدنية) وهو أول دستور فى العالم سوى بين مواطنى الدولة فى الحقوق السياسية والمدنية بغض النظر عن الدين أو القبيلة أو الجنس أو اللون.

وينبغى علينا أن نتذكر وقائع تاريخية معروفة.. فالإسلام لايدخل مصر الآن، بل منذ ١٤ قرنا، وقضية تطبيق الشريعة الإسلامية. أو بالمعنى الواسع اقامة دولة اسلامية ليست مستحدثة، وأن مايجرى الآن من صحوة إسلامية فى البلاد ليس إلا تصحيحات تاريخية لنتائج الاستعمار الأوروبى لمصر ولغيرها من بلاد العرب المسلمين.. فعندما جاءت قوات الاحتلال البريطانى إلى مصر قامت أول ماقامت.. بإلغاء التشريعات الإسلامية.. وأعقب ذلك تعديلات فى أنظمة التعليم والأنظمة السياسية والاقتصادية بما يتناسب مع الأنظمة الأوروبية.. والآن وبعد ١١٠ عام من بداية هذه العملية التغريبية.. لا أظن أننا فى حاجة إلى براهين كثيرة لنؤكد أنها كانت تجربة مؤلمة بالمعيار الوطنى. وأننا أصبحنا الآن فى ذيل الأمم.. وقد انكسرت مرحلة الاستقلال الوطنى بعد ١٩٥٢ لأنها لم تعالج جذور الظاهرة الاستعمارية فى النواحى الثقافية والتشريعية والعقائدية.. والحضارية عموماً وتصورت أن النهضة يمكن أن تبنى فى المجالات السياسية والاقتصادية فحسب.

وبالتالى فإن أقباط مصر ليسوا إزاء تجربة جديدة أشبه بالرحيل إلى المجهول، فإن كان العالم فى نهاية القرن العشرين يحتاج إلى اجتهادات جديدة وهذه بالفعل أمور يناقشها الإسلاميون علناً ويمكن متابعتها.. إلا أن الموقف من غير المسلمين من الثوابت العقائدية التى لاتحتمل المفاجآت التى يمكن أن تثير القلق، وفى مصر بالذات لدينا تجربة فريدة.. ويؤكد الأستاذ أبو سيف يوسف فى دراسته (الأقباط والقومية العربية) أن الأقباط كانوا جزءاً من الشعب الذى تعرب ودخل فى اطار الحضارة العربية الإسلامية ولم يهمشوا كأقلية.

وفى العصر العثمانى كان فى مصر محكمة لأهل الذمة هى «محكمة القسمة العربية». وكان النصارى واليهود يلجأون إليها فى كل أحوالهم الشخصية بلا استثناء (لمن يريد ذلك). وفى عهد نابليون بونابرت تمسك ممثلو القبط بقانون المواريث الإسلامى بدون تغيير (ولعل هذا مستمر حتى الآن وبالذات فى ريف مصر)، وبعد جلاء الجيش الفرنسى وجه البطريريك مرقس الثامن رسالة رعوية لقبط مصر ندد فيها بمظاهر محاكاة الفرنسيين، ورفضت الرسالة أن بعض الأقباط (تعلموا عادات الأمم الغربية ولازموا معاشرة فاعلى الشر)، حتى لقد قال كرومر قولته الشهيرة فى معرض هجومه على أقباط مصر (إن مسيحية القبطى

محافظة بقدر ماهو إسلام المسلم. وأن القبطى قد أصبح مسلماً من قمة رأسه إلى أخمص قدميه فى المسلك الأخلاقى واللغة والروح). والمعنى واضح أن هذا المحتل الاستعمارى قد أصابه الإحباط من إمكانية كسب القبط للاستعمار البريطانى، وأنه لاحظ بمرارة- من وجهة نظره- مدى تلاحم نسيج المصريين، ومدى انفتاح وتفاعل قبط مصر مع أخلاقيات ومبادىء وروح الإسلام.. وإن لم يدخلوا فيه كعقيدة والأمثلة والوقائع كثيرة لايتسع لها المجال.

ونعود إلى نقطتنا الأصلية.. إن عودة المجتمع المصرى إلى الاحتكام للإسلام كدين وحضارة هى عودة إلى المجرى الطبيعى للمجتمع، ولايوجد بها شىء جديد أو مفارق أو مخيف للأقباط الذين وجدوا فى محبة عمرو بن العاص ملاذاً من مذابح وقسوة واضطهاد نصارى الرومان فى لقاء تاريخى له مغزى مستمر.

* الشريعة الإسلامية عقيدة المسلم والمسلمون مأمورون من الله عز وجل أن يلتزموا بها، وإذا قصر الحكام فى الالتزام ببعض هذه الشرائع فإن الحركة الإسلامية لايمكن- بأى حال من الأحوال- أن تتراجع عن سعيها لتطبيق الشريعة الإسلامية بصورة كاملة.. وبمعيار الديمقراطية المعاصر الذى يرفعه البعض إلى محل القداسة، فإن الشريعة الإسلامية يجب أن تطبق وبمعيار الدستور الحالى الذى تضمن أن الشريعة الإسلامية هى المصدر الأساسى للتشريع.. يجب أن تطبق الشريعة ويلتزم بذلك الحكام والمحكومون.. نحن نعيب على الحكومة أنها تلتزم بما نريد من الدستور (كصلاحيات رئيس الجمهورية) ولا تلتزم بباب الحريات، ولا بنص الالتزام بالشريعة.

وقد كان سؤالاً ضرورياً لأن هناك إجابة أو مسار آخر لها يستند لتراث الكنيسة المصرية الأرثوذكسية، والذى يقول إن الكنيسة ليست معنية من حيث المبدأ بهذه القضايا، لأن مملكتها ليست من هذا العالم. ولعل فى كتابات قطب الكنيسة «متى المسكين» أبرز تعبير عن هذا التوجه والذى نعتبره الامتداد الطبيعى والواضح والصافى لتراث الكنيسة المصرية. وكما يقول القمص اندرواس عزيز (المسيحية مملكة ليست من هذا العالم.. رئيس وملك هذه المملكة أنها ليست من هذا العالم.. تؤثر فيه بمبادئها وسماحتها وحبها السامى.. ولا تتأثر به.. تعيش فى العالم ولا يعيش العالم فيها.. فهى تستطيع أن تعيش فى ظل كل القوانين والتشريعات سواء كان هذا التشريع مصدره الشريعة الإسلامية أو القانون الرومانى أو الفرنسى.. فكل هذا لادخل له فى القلب الداخلى النقى أو مملكة المسيح الروحية. وقد عاشت الكنيسة مع الشريعة فى كل عصور الإسلام صنوين متحابين كل فى طريقه.. هذه تحكم الوطن كقانون مدنى، وتلك تحكم الروح كقانون سماوى خاضع لتشريعات الدولة.. فإذا كان القانون المدنى يحاكم السارق والزانى والمجرم فليسر فى طريقه وليأخذ كل مخطىء جزاءه بالشريعة، ولتستمر العلاقة الروحية كقانون سماوى بين العبد وربه).

هذه رؤية القس أندراوس عزيز، وهذا منحى متكامل للإجابة على السؤال نحسبه المنحى التقليدى العقائدى للكنيسة المصرية. نحن بالفعل لم نسمع قبل هذا العصر أن الكنيسة كان لها موقف من هذا القانون أو ذاك.. لم نسمع بموقف للبابا كيرلس من قوانين يوليو الاشتراكية.

* فالمسلم يتطهر بالعقوبة وغير المسلم يتعامل معها كعقوبة وفقط.. مع ملاحظة أن الشريعة الإسلامية عندما تنضبط بها القوانين لاتقتصر كما هو شائع على العقوبات فهذا أقل القليل.. أما الغالب فهو المبادىء التى تضمن تحقيق العدل فى مختلف نواحى الحياة.

ولذلك لا أفهم لماذا يقال إن القبطى سيخضع لأمور خارجة عن عقيدته؟ فإذا أخذت بمنطق الكنيسة المصرية التقليدى فكل القوانين من أى نوع خارج العقيدة، وإذا أخذت بمنطق الالتزام بشرائع العهد القديم تصبح الشريعة الإسلامية هى المفضلة لأنها هى الأقرب.

هذان هما الاحتمالان المنطقيان- من وجهة نظرنا- أما اعتبار الشريعة الإسلامية هى الخيار الأسوأ.. فهذا ما لاينبنى على مقدمات مفهومة أو أننا أمام فكر جديد نشأ حديثاً فى إطار الكنيسة المصرية.. ولم تتضح بعد كافة معالمه، ولماذا الحديث عن عقيدة القبطى فى مواجهة الشريعة الإسلامية؟! ولاتطرح فى مواجهة قوانين نابليون التى تستند «لدين آخر» هو «دين» العقل الذى أعلنه نابليون وأغلق بمقتضاه كل الكنائس فى فرنسا.. هل يرى قبط مصر أنهم أقرب لدين أغلق الكنائس من دين حفظ الكنائس وفتح لها باب التوسع وحافظ على عقيدة أبنائها من الجور والاضطهاد.

ومن رحمة ربى أن أقباط مصر، بل وكل كنائس العالم ليس لها تصور سياسى- اقتصادى- اجتماعى شامل من منظور (دع ماالقيصر لقيصر.. ومالله لله)، ومن منظور (مملكتى ليست من هذا العالم).

إذن فإن التصور الإسلامى بتطبيقه لايدخل فى منافسة من أجل إزاحة تصور دينى آخر فى هذا المجال.. وبالتالى فإن هذه المشكلة- والحمد لله- غير مطروحة بالطبيعة.. فلماذا نتحاور وكأن هذه القضية قائمة بالفعل؟.

هل يرفض المسيحيون وجود قانون جنائى؟! هذا هو السؤال الذى لابد أن تتم الإجابة عليه بنعم أو لا..

وبغض النظر عن قضية الشريعة الإسلامية.. لأن كل المجتمعات تحكمها ضوابط وقوانين اجتماعية واقتصادية وجنائية.. فهل هذا خطأ من وجهة نظر العهد الجديد؟!

ولكن قد تطرح القضية بصورة مختلفة.. إن الكنيسة لا علاقة لها بهذه الأشياء الدنيوية.. وإنها تركز فقط على الأمور الروحية.. وفقاً لقاعدة (دع ماالقيصر لقيصر ومالله لله)، ومن هنا تصبح الكنيسة «بمعنى الجماعة المسيحية» غير معنية كمجتمع دينى بهذه القضية أصلاً.. وبالتالى فلا يعنيها أن يطبق قانون نابليون أو قانون الإسلام.. لأنها تركز على الخلاص الروحى.

* أما فيما يتعلق بالآية الكريمة «يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم، إن الله لايهدى القوم الظالمين». فياسيدى هذه الآية الكريمة لاتتصل بقضية عدم المساواة بين المسلم وغير المسلم فى مجتمع واحد.. فهؤلاء تحكمهم آيات أخرى.. هذه الآية موجهة للمنافقين بين صفوف المسلمين الذين يتعاونون مع النصارى واليهود المحاربين، بهدف الإضرار بمجتمع المسلمين.. ولا أعتقد أنك تؤيد هذا الصنف المنافق.. الذى يضر جماعته ويسعى إلى تقويضها.. هذا مبدأ عام لكل المجتمعات القومية والدينية.. أن تنهى عن هذا العمل التخريبى اللامبرأ.. هذه الآية الكريمة تنطبق على حكام المسلمين الذين تناصروا مع نصارى الغرب ويهود إسرائيل لضرب المجتمع الإسلامى، كما حدث فى حرب الخليج، وكما يحدث من تطبيع مع الصهاينة فى نفس الوقت الذى يشارك فيه الحكام المسلمون فى محاصرة شعوب العراق وليبيا والسودان وفلسطين والبوسنة، إن نصارى الغرب مز

الإسرائيليين ومن والاهم.. هم في موقع المحارب لتقويض مجتمعات المسلمين.. ومن يتعاون معهم.. من المفترض أن توقع عليه عقوبة الخيانة العظمى لو استخدمنا تعبيرات سياسية معاصرة.. والمعروف تاريخياً أن جمهرة أقباط مصر.. كانت دائماً في صف المسلمين ضد الغزوات الافرنجية «التى سمت نفسها بالصليبية». وتشير كتب التاريخ إلى أن الحملات الصليبية عجزت عن استقطاب أقباط مصر فى صفها.. بل على العكس لقد حاربوا هم فى صفوف جيش الدولة الإسلامية.. على عكس تجربة الموارنة فى لبنان حتى لقد اعتبر الفرنسيون الموارنة جزءًا لا يتجزأ من فرنسا!!.

أما النص الدستورى الحاكم فى علاقة المسلمين بغير المسلمين فهو كالتالى:

«لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم أن الله يحب المقسطين.. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون» فهذه الآيات نص صريح فى كون النهى عن الولاية لأجل العداوة وكون القوم حرباً، لا لأجل الخلاف فى الدين ذاته.

ولاحظ أن كلمتى (بر) و(قسط) يستخدمهما القرآن الكريم فى علاقة المسلمين بعضهم ببعض.. أما التطبيق العملى لذلك فى مجال السياسة والحياة المدنية.. فبدأ بصحيفة المدينة ثم عبر التاريخ الإسلامى الذى تحقق فيه تقلد غير المسلمين لأعلى المناصب (عدا منصب الإمام)، برجاء مراجعة كتاب د. ادوارد غالى الذهبى على سبيل المثال لا الحصر (معاملة غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى).. وقد ذكرنا من قبل أن حق المواطنة الحالى غير مهدد فى ظل الدولة الإسلامية.. بل إنه سيزداد بالحصانة العقائدية الواردة فى نصوص القرآن الكريم والسنة.

* أما بالنسبة لعدم زواج المسلمة بغير المسلم.. فأعتقد أن هذه قاعدة تمس المسلم ولاتعتدى على أحد.. ولا تنتقص من حقوق أحد.. أما جواز زواج المسلم بالكتابية فهذا قرار شخصى يتخذه الفرد المسلم ولا علاقة للدولة به.. والزواج فى الإسلام يقوم على الموافقة الطوعية بين الطرفين، وينهى الإسلام عن أى نوع من الإكراه فى عملية الزواج، بل إنه ينهى عن الإكراه فى استمراره. فما المشكلة إذن.

موقف التجديديين العصريين*

يذهب الاستاذ فهمي هويدى إلى أنه:

بقدر مايفتقد دعاة التشكيك فى المواطنة الكاملة لغير المسلم فى المجتمع الإسلامى، فإن الدعوة إلى التأكيد على تثبيت المواطنة الكاملة لغير المسلم، تجد العديد من النصوص والشواهد التى تدعمها ..فآيات تكرم الإنسان تقف فى صف هذه الدعوة على طول الخط.

وحث القرآن للمسلمين على البر بالذين لم يقاتلوهم فى الدين ولم يظلموهم تقف فى الاتجاه ذاته.

وكلمات الرسول عليه الصلاة والسلام، التى تستنكر وتتبرأ من أى مسلم «آذى ذمياً» أو ظلمه أو «انتقصه» دليل ثالث.

ودليلنا الرابع هو مانصت عليه «الصحيفة»، أول دستور للدولة الإسلامية، التى حدد فيها الرسول صلى الله عليه وسلم بالاتفاق مع «الآخرين»، الأساس الذى تقوم عليه العلاقة بين المسلمين وغيرهم فى مجتمع المدينة. فبعد تأكيد الصحيفة على أن الجميع، المسلمين وغيرهم، «أمة واحدة»، قالت مانصه:

«وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والاسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم وأن اليهود يتفقون مع المؤمنين مادامو محاربين.. لليهود دينهم وللمسلمين دينهم– مواليهم وأنفسهم– إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ (يهلك) إلا نفسه وأهل بيته.. وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وأن بينهم النصح والنصية دون اثم..»

«فأهل الكتاب بنص هذه الصحيفة، كانت لهم حقوق المواطنة الكاملة يمارسون عبادتهم بكل حريتهم. ويناصحون المسلمين، ويتناصرون فى حماية المدينة.. ويتعاونون، كل فى موقعه، على حمل أعباء ذلك.

ثم ماذا تعنى كلمات الإمام على بن أبى طالب وكل فقهاء المسلمين من أولهم إلى آخرهم أن دماءهم كدمائنا، وأن لهم مالنا وعليهم ماعلينا .. ماذا تعنى هذه الكلمات إذا أسفرت فى النهاية عن انتقاص من حقوق غير المسلم، حتى ولو كانت حقوقاً سياسية فقط.

وبعد هذا وذاك، أليس غريباً أن يجيز الفقهاء أن يخوض المسلمون الحرب دفاعاً عن «أهل ذمتهم»، ثم يحجب البعض عن هؤلاء حق التصويت فى انتخابات مجلس الشورى مثلاً؟؟

وقد يقال فى هذا المقام أن الالتزام بالعهد هو الأساس الذى يستند إليه الفقهاء فى تبرير خوض الحرب دفاعاً عمن هم فى ذمة المسلمين، وهذا حق، لكنه ليس الحق الوحيد. لأن ذلك العهد هو التزام بين بشر وبشر، يسبقه عهد آخر بين المسلمين وبين الله سبحانه وتعالى أن تكون رسالتهم هى تحقيق «القسط» فى الأرض، بكل مايمكن تحميله لهذه الكلمة من معانى العدل الاجتماعى والعدل السياسى.

---

* مختصر عن كتاب «مواطنون لاذميون» للأستاذ فهمى هويدى

إن عقد الذمة، الذي بدأ التزاماً وأمانة، قد انتهى بفعل الممارسات الرديئة والمنافية لروح الإسلام، أن صار سبيلاً إلى الانتقاص والمهانة. الأمر الذى يدعونا إلى التساؤل عما إذا كان هناك مجال الآن للحديث عن هذا العقد. بل التساؤل عما إذا كان هناك مبرر لاستمرار استخدام تعبير أهل الذمة أو الذميين؟؟

إن عقد الذمة لم يعد قضية مطروحة، ليس فقط فى زماننا هذا، بل منذ زمن بعيد. فمنذ أن صار للإسلام دولة اختفت صيغة التعامل مع رعايا هذه الدولة من غير المسلمين، على أساس عقود الأمان والحماية (ربما استناداً على أن ثمة عهود سابقة حددت حقوق والتزامات غير المسلمين) ولم تعد قضية الأمان والحماية قائمة إلا فى إطار البلاد التى يدخلها المسلمون بالفتح، وهى التى تحدث عنها أستاذنا المودودى.

أما تعبير أهل الذمة، فلا نرى وجهاً للالتزام به، إزاء متغيرات حدثت وحملته بغير ماقصد به فى البداية، وإذا كان التعبير قد استخدم فى الأحاديث النبوية، فإن استخدامه كان من قبيل الوصف وليس التعريف- كما سبق وقلنا- فضلاً عن أنه كان بمثابة استخدام للغة ومفردات وصياغات سادت فى جزيرة العرب قبل الإسلام.

«ويبقى مع ذلك أن هذا الوصف «تاريخياً» لايشترط الإصرار عليه دائماً، وبخاصة إذا كان استعماله يؤدى إلى بعض الشبهة، والتخوف، ولو لم يكن لذلك أساس منطقى. الأمر الذى يدعونا إلى ضرورة الاتفاق على صيغة أخرى معدلة لحقوق غير المسلمين فى الدولة الإسلامية، وهو مايلح عليه الواقع المعاصر للحركات الإسلامية فى مختلف البلاد».

إن هناك مصلحة أكيدة فى ضم تعبير «أهل الذمة» إلى قائمة الأوصاف التاريخية التى أطلقت على غير المسلمين فى الأزمنة السابقة، واستبعاده من قاموس البحث فى مشكلات المجتمع الإسلامى المعاصر.

وإذا كنا نعترف بتأثير متغيرات الزمان والمكان على الأحكام الشرعية، فليس أقل من أن نعترف بتأثير تلك المتغيرات على الأفكار والصياغات السائدة فى مجتمعات المسلمين. خاصة وأن تعبير «أهل الذمة» قد أسقط من البناء القانونى فى العالم العربى، منذ صدور أول دستور عثمانى فى عام ١٨٧٦، مقرراً مبدأ المساواة فى جميع الحقوق والواجبات بين جميع مواطنى الدولة، على اختلاف أديانهم.

إن اعتبار غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى «مواطنين» من الدرجة الأولى، لن يضيف جديداً إلى الواقع الراهن، بعد أن سبق هذا الواقع جهد الباحثين فى تقريره لتلك الحقيقة، بينما أكثرهم لم يستطع أن ينقل عينيه عن الماضى، ليرى خريطة الحاضر ومتغيراته.

إن غير المسلمين صاروا شركاء أصليين فى أوطان المسلمين، ولم تعد علاقاتهم بالمسلمين قائمة على إجازة قبيلة لقبيلة أخرى، أو خضوع من قبيلة لقبيلة أخرى. الأمر الذى ينبغى أن نسقط معه على الفور ومهما كانت المبررات أى تصنيف لهم فى مربع الأجانب والغرباء.

إن الحرية هنا لم تكن عقوبة ولم تكن أجة سكنى الدار، لأنه لا العقوبة ولا سكنى ترد، ولم تكن بديلاً عن القتل، اتاوة أو عوض. ولكنها- نكرر- بدل حماية ومنعة.

إننا لا نجد مبرراً قوياً للدخول فى تفضيلات أخرى شغلت الفقهاء على مر السنين حول مقدار

الجزية وما تشمله ومالا تشمله، وكيف أن الزكاة التى يدفعها المسلمون هى فى حقيقة الأمر أكبر من قيمة الجزية المفروضة على غير المسلمين.

ثم الفرق بين الجزية والصدقة المضاعفة، وهل تدخل الصدقة المضاعفة بيت المال باعتبارها زكاة كالتى تم اقتضاؤها من المسلمين أم لا.. ليس فقط لأن تلك مسائل فقهية وفنية معقدة، أولى بها أهل الاختصاص، ولكن أيضاً لأن موضوع الجزية بحد ذاته لم يعد وارداً فى المجتمع الإسلامى الحديث، على اعتبار أن العلة الأساسية التى بنى عليها الحكم الشرعى لم يعد لها وجود، باشتراك الجميع فى الدفاع والمنعة، سواء انطلاقاً من الدفاع عن العقيدة جهاداً فى سبيل الله، أو الدفاع عن الوطن الذى بات ينتمى إليه المجتمع.

أما مشاركة غير المسلمين فى موارد الدولة المالية، فذلك أمر لا محل لمناقشته، لأن تلك مسئولية القانون، الذى يسرى على جميع المواطنين، مسلمين أو غير مسامين.

على أن الدكتور فتحى عثمان يثير فى بحثه نقطة جديرة بالنظر فى السياق الذى نحن بصدده، فيقول إنه: إذا كان يجوز شرعاً أن يدفع من صداقات المسلمين إلى غير المسلمين المحتاجين، فمن باب أولى يجوز أن يشارك غير المسلمين اختياراً فى أداء الصدقة للانفاق منها على غير المسلمين. ولايشترط أن يتم هذا الاختيار فردياً، وإنما يجوز أن يجرى جماعياً عن طريق من يتحدث باسم الجماعةكلها.

وهو يسلم بأن «إسقاط الجزية يمكن أن يتحقق فى الدولة الإسلامية المعاصرة بناء على اعتبارات متعددة» ثم يضيف أنه يبقى بعد ذلك اشتراك غير المسلمين مع المسلمين فى (دفع الزكاة وفى الضرائب المحدثة). والمشاركة فى الضرائب الأخرى لا كلام فيها، أما المشاركة فى الزكاة فينبغى اقتناع غير المسلمين بذلك، وأداؤهم إياها طواعية. وفى جميع الأحوال، تلتزم الخزانة العامة للدولة (أو بيت المال) برعاية احتياجات غير المسلمين، مثل المسلمين سواء بسواء.

... أليسوا مواطنين فى ديار الإسلام؟!

ماندهب إليه

فى

الموقف من الاقباط

بادىء ذى بدء لابد أن نقرر أن الحركة الإسلامية بكل أجنحتها لا تحمل أى عداء خاص لأهل الكتاب فى مصر والدليل على ذلك أنه لم يثبت على أى من أجنحة هذه الحركة أنها أقامت من نشاطها الحركى أو الفكرى مخططاً خاصاً ضدهم ويرجع ذلك فى الأساس إلى وجود ذلك العدد الكبير من النصوص الناهية عن ظلم أهل الكتاب أو التعرض لهم بسوء(١) والتى تشكل بذاتها سوراً منيعاً لاتستطيع أى من هذه الحركات تجاوزه. وكل الأحداث التى استهدفت أهل الكتاب فى هذه المرحلة كانت بمثابة ردود أفعال غير مدبر لها من إسلاميين أهاجتهم اعتداءات صارخة منسوبة بشكل حقيقى أو غير حقيقى إلى الأقباط.

كما أن الضغوط الواقعية المحددة لأولويات العمل الإسلامى تضع الموقف من أهل الكتاب- على أهميته- فى مرحلة متأخرة من الاهتمام، حيث يحتل الموقف من أنظمة الحكم والقوى الخارجية ومخططات العلمانيين الجانب الأكبر من إهتمام الحركة الإسلامية.

ينطلق التصور الفكرى للحركة الإسلامية عن وضعية الأقباط وقواعد العلاقات بينهم وبين المسلمين داخل الدولة الإسلامية من المبدأ الأساسى الذى تقوم عليه هذه الدولة وهو كونها دولة ذات سيادة عقائدية.

والمرجع الأساسى فى تطبيق هذا المبدأ على القضية التى نحن بصددها هو النصوص الثابتة بخلاف الاجتهادات الفقهية المرتبطة بالظروف التاريخية الخاصة.

وعلى هذا الأساس السابق فإن كل مايقال عن العلاقات التاريخية الخاصة أو الواقع

---

(١) عرضنا للكثير من هذه النصوص فى الآراء السابقة فلا داعى للتكرار.

السياسى العالمى أو ظروف الحضارة المعاصرة لايصلح بذاته أن يكون مرجعاً مستقلاً تستمد منه الأحكام المحددة لشكل العلاقات بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب. وعلى هذا الأساس أيضاً فإن اجتهادات الفقهاء غير القائمة على النصوص والتى ارتبطت بظروف وملابسات العصر الذى جاءت فيه (وهى كثيرة جداً فى هذا الموضوع) لاتمثل لنا مرجعية فى ذاتها ولايكون الأخذ بها إلا بالقدر الذى يحقق المقاصد الثابتة للنصوص الشرعية والمصلحة العملية فى التطبيق(١).

---

(١) من أهم الأمثلة التى تضرب على ذلك الكثير من الأحكام التى جاءت بالشروط العمرية وكذلك مايقوله ابن القيم فى كتابه أحكام أهل الذمة بشأن وجوب مخالفة النصارى للمسلمين فى ملابسهم وشاراتهم مع أن النصوص قد جاءت فى وجوب عدم تشبه المسلمين بغيرهم وليس العكس وهو الأمر الذى ركز عليه ابن تيمية فى كتابه اقتضاء الصراط المستقيم مما يجعل هذا الشرط متعلقاً بما تطلبه الظروف من وضع الوسائل التى يمكن بها التمييز بين الفريقين وهو الأمر الذى يمكن الاستعاضة عنه عصرياً بالبطاقات الشخصية..

الآيات الحاكمة للموضوع

* **أولا:** قوله تعالى: «لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون».

قال المفسرون فى تفسير هذه الآية التى تمثل الدستور العام للعلاقة بين المسلمين وغيرهم.

قال ابن كثير: أى لاينهاكم عن الإحسان إلى الكفرة الذين لايقاتلوكم فى الدين كالنساء والضعفة أن تحسنوا إليهم وتعدلوا.. وإنما ينهاكم عن موالاة هولاء الذين ناصبوكم بالعداوة فقاتلوكم وأخرجوكم وعانوا على إخراجكم ينهاكم الله عز وجل عن موالتهم ويأمركم بمعادتهم ثم أكد الوعيد على موالتهم فقال: «ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون».

وقال القرطبى: هذه الآية (يقصد الأولى) رخصة من الله تعالى فى صلة الذين لم يعادوا المؤمنين ولم يقاتلوهم. «أن تبروهم» أى لاينهاكم الله عن أن تبروا الذين لم يقاتلوكم «وتقسطوا إليهم أى تعطوهم قسطاً من أموالكم على وجه الصلة وليس يريد به من العدل فإن العدل واجب فيمن قاتل أو لم يقاتل قال ابن العربى. «إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين» أى جاهدوكم على الدين «وأخرجوكم من دياركم» وهم عتاة أهل مكة «وظاهروا » أى عاونوا على إخراجكم وهم مشركوا أهل مكة «أن تولوهم «ومن يتولهم» أى يتخذهم أولياء وأنصاراً وأحباباً « فأولئك الظالمون».

وقال البيضاوى: أى لاينهاكم عن مبرة هؤلاء وأن تقضوا إليهم بالعدل. وروى أن قتيلة بنت عبد العزى قدمت شركة على بنتها أسماء بنت أبى بكر رضى الله عنه بهدايا فلم تقبلها ولم تأذن لها فى الدخول فنزلت آية: «وظاهروا على إخراجكم» كمشركى مكمة فإن بعضهم سعوا فى إخراج المؤمنين وبعضهم أعانوا المخرجين.

* **ثانياً:** قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً » آل‌عمران١٨.

قال القرطبى : نهى الله عز وجل المؤمنين بهذه الآية أن يتخذوا من الكفار واليهود وأهل الأهواء دخلاء وولجاء يفاوضونهم فى الآراء ويسندون إليهم أمورهم «لا يألونكم خبالاً» يعنى لايتركون الجهد فى فسادكم يعنى أنهم إن لم يقاتلوهم فى الظاهر فإنهم لايتركون الجهد فى المكر والخديعة. وروى أن أبا موسى الأشعرى استكتب ذميا فكتب إليه عمر يعنفه وتلا عليه هذه الآية:

وقال ابن كثير: أى من غيرهم من أهل الأديان وبطانة الرجل هم خاصة أهله الذين يطلعون على داخل أمره.

وقال البيضاوى: أى وليجة وهو الذى يعرفه الرجل أسراره ثقة به شبه بطانة الثوب كما شبه بالشعار، قال عليه الصلاة والسلام: «الأنصار شعار والناس دثار».«من دونكم» من دون المسلمين.

ومفسرو الرواية يوردون هذه الرواية فى تفسير الآية: أنه قد «قدم أبو موسى الأشعرى على عمر رضى الله عنهما بحساب فرفعه إلى عمر فأعجبه وجاء عمر كتاب فقال لأبى موسى: أين كاتبك يقرأ هذا الكتاب على الناس فقال إنه لايدخل المسجد. فقال لِمَ أجنبٌ هو؟ قال: إنه نصرانى فانتهره.«لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شىء إلا أن تتقوا منهم تقاةً ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير» آل عمران: ٢٨

يقول القرطبى: قال ابن عباس: نهى الله المؤمنين أن يلاطفوا الكفار فيتخذوهم أولياء، ومعنى «فليس من الله فى شىء» أى فليس من حزب الله ولامن أوليائه فى شىء.

ويقول ابن كثير: نهى تبارك وتعالى عباده المؤمنين عن موالاة الكافرين وأن يتخذوهم أولياء يسرون إليهم بالمودة من دون المؤمنين ثم توعدهم على ذلك فقال تعالى: «ومن يفعل ذلك

ليس من الله فى شىء» أى ومن يرتكب نهى الله من هذا فقد برىء من الله.. «إلا أن تتقوا منهم تقاة» أى إلا من خاف فى بعض البلدان ويقول البيضاوى: نهوا عن مولاتهم لقرابة أو صداقة جاهلية ونحوها حتى لايكون حبهم وبغضهم إلا فى الله أو عن الإستعانة بهم فى الغزو وسائر الأمور الدينية من دون المؤمنين إشارة إلى أنهم الأحقاء بالموالاة وأن فى موالتهم مندوحة عن موالاة الكفرة ومن يفعل ذلك أى اتخاذهم أولياء فليس الله فى شىء من ولايته».

«يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لايهدى القوم الظالمين». المائدة: ٥١.

قال القرطبى: قال السدى: أنزلت فى قصة يوم أحد حين خاف المسلمون حتى هم قوم منهم أن يوالوا اليهود والنصارى. وقيل نزلت فى عبادة بن الصامت وعبد الله بن أبى بن سلول فتبرأ عباده رضى الله عنه من موالاة اليهود وتمسك بها ابن أبى سلول وقال: إنى أخاف أن تدور الدوائر. «بعضهم أولياء بعض» يدل على إثبات الشرع الموالاة فيما بينهم حتى يتوارث اليهود والنصارى بعضهم بعضا».

يقول البيضاوى: لاتعتمدوا عليهم ولا تعاشروهم معاشرة الأحباب «بعضهم أولياء بعض» إيحاءً إلى علة النهى فإنهم متفقون على خلافكم يوالى بعضهم بعضاً لاتحادهم فى الدين واجتماعهم عن مضادتكم «ومن يتولهم منكم فإنه منهم» أى من والاهم منكم فإنه من جملتهم وهذا التشديد فى وجوب مجانبتهم.

ثم اقرأ معى أخيراً هذا الردع الشديد للموالاة وهذا التفسير القرآنى لأسبابها.

«بشر المنافقين بأن لهم عذابا أليما الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أيبتغون عندهم العزة فإن العزة لله جميعاً»

النساء: ١٣٨، ١٣٩.

نستخلص من الآيات السابقة وتفسيرها القواعد التالية:

١- أولاً أن هذه الآيات المتعلقة بأحكام الموالاة عامة فى الكافرين (لفظ الكفر يشمل كل من هو غير مسلم) فتنسحب على أهل الكتاب حكمهم فى ذلك حكم غيرهم فلا مجال للحديث عن كونها لاتنطبق على أهل الكتاب ومنها نصوص قد ذكرتهم بالتحديد وبالنسبة للنصوص الأخرى فقد ورد فى كتب التفسير نزولها فيهم فقد ذكروا علاقتها بموقف بعض المسلمين الذين أرادوا استنصار أهل الكتاب فى موقعة أحد وكذلك بموقف كل من عبادة من الصامت وأبى بن السلول من الاستنصار بهم فى موقعة الأحزاب وعودة ابن الصامت عن موقفه و(الآية الأولى فقط) آية الممتحنة التى تفرق بين الذين يحاربوننا فى الدين والذين لم يحاربوننا) هى التى نزلت فى كفار قريش وموقف المسلمين من أقربائهم منهم ولكن الآية تنطبق حسب قواعد التفسير والفقه على كل الكفار بما فيهم أهل الكتاب والآية ذكرت عدم النهى لنا عن البر والقسط لهم فقط فى حالة عدم حربهم لنا بما يعنى بمفهوم المخالفة عدم البر والقسط لهم فى حالة حربهم لنا وهو مايجعل مفهوم القسط هنا بمعنى المساعدة لهم على ماقال ابن العربى (صاحب أحكام القرآن الكريم) لا بمعنى العدل لأن وجوب العدل عام فى حالة الحرب أو عدم الحرب.

* جاءت النصوص والتفاسير تدلل على أن حكم عدم الموالاة عام بالنسبة لأهل الكتاب لا تفرقة فى ذلك بين كونهم محاربين غادرين أو مسالمين والدليل على ذلك أن أهل الكتاب الذين نهت الآيات عن الاستعانة بهم كما فى موقعة أحد والأحزاب لم يكونوا فى حالةحرب أو غدر مع المسلمين (فى أحد كانت بينهم وبين الرسول صلى الله عليه وسلم معاهدة يستعين بهم هم خمسمائة من اليهود كان يربطه بهم حلف). وكلك فإن الرواية التى تذكر عن نهر عمر لأبى موسى الأشعرى عن لإستعانته بالكاتب النصرانى لم تذكر أن ذاك النصرانى كان فى حالتى حرب أو غدر مع المسلمين. وهذا الموقف يدعمه مايفرضه الواقع من حذر فى التعامل مع من هم على غير دين المسلمين فمن الطبيعى أن يكون للقوم مصالحهم التى تتعارض مع مصالحنا فلا ينبغى أن ننتظر حتى يعملوا على تحقيق هذه المصالح المتعارضة معنا (وهو مايمثل من الناحية العملية ومن كان يريد أن يستعين بهم ابن الصامت فى موقعة الأحزاب الغدر لنا) حتى نمنعهم حين ذاك من التداخل الشديد معنا وإنما ينبغى أن يكون الحذر

مسبقا ويجب ألا نغرر بما يشاع من مفاهيم علمانية عصرية أشاعها الغرب فى القرنين الأخيرين فقط ونفتتن بها عن بعض ماأنزل الله فى كتابه من الحق فصلة الدين أشد على الناس من أى صلة أخرى كالوطنية أو القومية أما يزعمه الغرب من أن هناك صلات أخرى أشد على الناس من صلة الدين فادعاءات كاذبة ترتبط بمصالح الغرب العلمانى الذى يسهل عليه تحقيق هذه المصالح إذا كانت الأمم تعيش فى حالة من السيولة والتفكك فلا يصطدم بقوة التماسك الجماعى الذى يعتبر الدين أشد الأمور قدرة على إحداثه. خصوصاً مايتعلق بأثر الإسلام على الأمة الإسلامية. فلا ضرر على الغرب العلمانى الذى لايؤمن بالدين أو يضعه فى نطاقه المعزول من إشاعة مثل هذه المفاهيم ولو كان الأمر منذ قرون قليلة إبان صليبيته لسخر كل السخرية من هذه المفاهيم، ولكن الخطر كل الخطر على مفاهيمنا نحن من هذه الدعوات.

* لابد أن نعرض حقائق ديننا دون حرج ودون اكتراث بضغوط المفاهيم العصرية العلمانية المشاعة حتى لا تترك آثارها على مفاهيمنا الإسلامية خصوصاً لو كان الأمر متعلقاً بقضية غاية فى الخطورة من الناحية العقائدية مثل قضية الموالاة.

ماالذى تعنيه قضية الموالاة فى الإسلام

* لقد تضافرت النصوص على تقرير خصوصية الموالاة بين المسلمين وبعضهم البعض وتحذيرهم أشد الحذر من وضع هذه الموالاة مع غيرهم. ومفهوم الموالاة هذا مفهوم خطير أشد الخطر فى الإسلام لأنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعقائد المسلمين كما قررت الآيات ذلك. ويدخل فى مفهوم الموالاة هذا: الحب- المودة- الأمان والثقة وإفشاء الأسرار.. فكل هذه الأمور لاينبغى وجودها إلا بين المسلمين وبعضهم البعض.

* ولايتناقض ذلك مع بر المسلمين وإقساطهم مع من لم يقاتلوهم فى الدين ولم يعتدوا عليهم من أهل الكتاب. فالبر والقسط قائمان على المسالمة. أما الود والحب والموالاة فقائم على الكفر والإيمان. وعلى هذا فالمسلمون يبرون غيرهم ويقسطون إليهم ومع ذلك فهم منهيون عن موادتهم وموالتهم، فموقع الشخص من الإيمان والكفر هو المبدأ الأساسى الذى يحكم علاقة المسلم بغيره من حيث الحب والموالاة والمودة: وكما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «المرء مع من أحب يوم القيامة».

وكما يقول أيضا: «لايؤمن أحدكم حتى يحب المرء لايحبه إلا الله».

وفى هذا الصدد لابد أن نتحرر من التسليم بذلك الإدعاء الذى يحاول البعض فرضه علينا من كون الأقباط قد عاشوا فى حالة من الموادعة والمسالمة مع المسلمين على طول تاريخهم وتقديم ذلك كمستند يقينى على إخلاصهم الوطنى (اقرأ فى هذا الصدد إدعاءات غالى شكرى فى كتابه: الأقباط فى عالم متغير)، بينما الإتهامات الموجهة للمسلمين باضطهاد النصارى على امتداد تاريخهم مشروعة فى وجه الجميع. وهو موقف يتهمنا به حتى أكثر العناصر القبطية تمرداً على الكنيسة واقتراباً من الإسلاميين (مثال ذلك ماسجله جمال أسعد فى كتابه من يمثل الأقباط فى مصر عن اضطهاد ولاة المسلمين للأقباط). وهكذا تغدو الصورة النهائية أن الأقباط مسالمون طيبون ودعاء بينما المسلمون. قساة عتاة مضطهدون- مع أن الواقع التاريخى يقول لنا- وهو الأمر الذى تفرضه طبائع الأمور

وحقيقة كل ملة تعمل لما هو صالح لها قد تخطيء في ذلك أو تصيب- أن الطرفين يقتسمان الكثير من السلبيات التاريخية التى وقعت. وأوضح مثال تاريخى على ذلك ماوقع من بعض الأقباط أثناء وقوع الحملة الفرنسية على مصر من اضطهاد للمسلمين على يد حاكم المدينة المعين قبل الفرنسيين برطلمين القبطى الذى أسمته العامة فرط الرمان وحرب عليهم قادها يعقوب القبطى الملقب بالجنرال يعقوب. فهل لو قام العوام وبعض الأعيان بالانتقام من الأقباط بعد جلاء الحملة ننسب الخطأ كله للمسلمين وقد انعكست عظمة الأحكام الإسلامية ومدى قدرتها على حماية الأقباط من حمية الإنتقام عند المسلمين أن الخليفة العثمانى هو الذى نادى بألا يتعرض أحد بالأذية لـ «نصرانى أو يهودى سواء كان قبطياً أو رومياً أو شامياً فإنهم من رعايا السلطان العثمانى والماضى لايعاد»(١)

بل أن الجبرتى يذكر أنه قد «أرسلت إلى البلاد الشرعية والمنوفية والغربية رسائل مضمونها كف عن أذية النصارى واليهود وأهل الذمة وعدم التعرض لهم على تداخلهم مع الفرنساوية، صيانة لأعراضهم وأموالهم».

(١) الجبرتى: ص١٩٠ نقلاً عن الأستاذ فهمى هويدى: مواطنون لا رعايا ص٤٧.

الموالاة ودور الاقباط فى الدولة الإسلامية

* وأهم الأمور التى تترتب على موقف الإسلام ذاك من موضوع الموالاة هو موضوع الوظائف التى يمكن لأهل الكتاب توليها فى الدولة الإسلامية والفيصل فى ذلك هو مدى علاقة هذه الوظائف بأسرار الدولة وتوجهاتها الكبرى القائمة على المبدأ العقائدى للدولة، كما يتعلق ذلك أيضاً بالدور التشريعى للدولة وولايتها القضائية على تحكيم كتاب الله فهذه الوظائف تكون قاصرة على المسلمين فقط دون غيرهم. والوظائف الداخلة فى مثل هذه الأمور الوزارات والتمثيل فى المجالس التشريعية والقضاء. ويحكم العلاقة بين المسلمين وغيرهم فى غير ذلك من الوظائف معيار الكفاءة والخبرة. فللدولة الإسلامية الأولوية فى الإستفادة من كفاءة وخبرة رعاياها من الأقباط ولكن بشرط ألا يقترن ذلك بأى نوع من الإكراه أو الضغط عليهم فميزان ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «العاقدان على ماشترطا».

ويجب أن ننبه هنا فيما يتعلق بالأثر الذى أوردناه فى تفسير الآيات المتعلقة بعدم موالاة اليهود والنصارى عن أن عمر نهر أبا موسى الأشعرى لاستعانته بكاتب نصرانى أن السبب فى ذلك يرجع إلى أن أبا موسى كان والياً على أحد الأمصار الأمر الذى يعنى أن منصب الكاتب الخاص بولايته منصب خطير يدخل فى عموم الموالاة التى نهت الآيات القرآنية عنها . ونذكر ذلك حتى لايرتب البعض على هذا الخبر تعميم النهى عن استكتاب المسلمين للنصارى فى أى أمر من الأمور. فظروف العصر أدت إلى اتساع نطاق هذه الوظيفة وامتدادها إلى الكثير من المجالات التى لاتدخل فى الموالاة المنهى عنها .

الحرية العقائدية

* الحرية العقائدية لغير المسلمين أمر لا مجال للتشكيك فيه تقرره الآية القرآنية الكريمة «لا إكراه فى الدين» ولكن هذه الحرية لاتنفى مبدأ آخر وهو إقرار السيادة الإسلامية وجعل كلمة الله هى العليا وذلك من خلال سيادة أحكام الله على المجتمع فلكل إنسان الحرية فى أن يعتقد ويؤمن بما يشاء من العقائد ولكن يجب أن يخضع الجميع فى النهاية لما تقرره الشريعة من أحكام.

* وإقرار الحرية العقائدية يعنى أيضاً اقرار حرية التدين بما يعنيه ذلك منحهم الحرية فى ممارسة شعائرهم الدينية، كما جاء فى قول الرسول الله صلى الله عليه وسلم: «أتركوهم ودينهم» ولكن ينبغى ألا تصطدم تلك الحرية بالسيادة الإسلامية التى قررتها النصوص ويكون ذلك باقرار هذه الحرية فى المواطن الخاصة بأهل هذه العقائد، ولكن توضع على هذه الحرية بعض القيود فى المواطن ذات الأغلبية المسلمة ويحدد ولاة أمور المسلمين هذه القيود بحسب المصلحة التى يرتئوها للدين.

شهود أعياد النصارى

ويدخل فى مسألة حرية أهل الكتاب فى ممارسة الشعائر موقف الإسلام من شهود المسلمين لأعيادهم فقد ذكر المفسرون أن ذلك يدخل فى قوله تعالى : «والذين لايشهدون الزور وإذا مروا باللغو مروا كراما» وهو الأمر الذى شدد عليه الإمام ابن تيمية فى كتابه (إقتضاء الصراط المستقيم) عظيم التشدد بعد أن أورد هذه الآراء وأورد معها الكثير من الأحاديث التى تؤيد ذلك النهى. وأظهر كيف أن الأئمة من أهل العلم اتفقوا على تحريمها لما في ذلك من إعلاء لشعائر الكفر وإظهار لدعوتهم فضلاً عما تحمله من إقرار للمعانى الكفرية التى تحملها تلك الأعياد موضوع التهنئة مثل إثبات الموت والقيامة للمسيح عليه السلام.

ويحسم الأمر فى ذلك الإمام ابن القيم بقوله:(١)

(١) أحكام أهل الذمة.

«أما تهنئتهم بشعائر الكفر المختصة بهم فحرام بالاتفاق وذلك مثل أن يهنأهم بأعيادهم فيقول: عيدك مبارك أو تهنأ بالعيد فهذا إن سلم قائله من الكفر فهو من المحرمات».

مواطنون أم ذميون

* أما إذا قيل هل هم مواطنون أم ذميون؟

نقول: أليسوا هم أصحاب دار؟ فهل أمر الإسلام بطردهم من ديارهم؟ أو هل ذهب الإسلام إلى تجريدهم من حق الملكية؟

هم أصحاب دار ولهم نفس الحقوق التى للمسلمين على ديارهم وهم بهذا المفهوم مواطنون يتمتعون بجنسية الدولة الإسلامية مثلهم فى ذلك مثل المسلمين. ولكنهم مواطنون لهم تميزهم الخاص وهو أنهم ذميون يربط بينهم وبين جيرانهم المسلمين عقد له أحكام ذات حقوق والتزامات متبادلة أى أنهم مواطنون ذميون وكونهم زميين لاينفى ذلك عنهم صفة المواطنة. والذين يرفضون مصطلح الذمية نقول لهم ولماذا أنتم تتشبسون بمصطلح المواطنة بل ومعياركم فى فهم وضع أهل الكتاب عندنا هو المفهوم الغربى لهذا المصطلح، بل وتتحايلون على الأحكام بأى شكل من أجل إثبات أن الأقباط فى الإسلام هم مواطنون بنفس المفهوم الغربى العصرى للمواطنة.

أننا لابد أن نتحرر من المعايير الغربية فى فهم وضعية الأمور ونعرض حقائقنا الإسلامية بكل قوة واستعلاء ودون أن يؤثر مراعاة إجتهاداتنا الفقهية لظروف العصر على مدى تمسكنا بالمقومات الإسلامية العقائدية التى تحكم تصورنا الإسلامى للأمور.

حقوق أهل الذمة

الدستور الحاكم للأحكام المتعلقة بأهل الذمة هو قول أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه: «إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا».

فمثلهم مثلنا بالنسبة للحماية المفروضة على النفوس والأعراض والأموال.

ونتفق مع الفقهاء الذين يذهبون إلى أن ظلم المسلم للذمى أكبر من ظلم المسلم للمسلم(١)، ويرجح ذلك النصوص التي جاءت فى هذا الأمر كقوله صلى الله عليه وسلم: «من أذى ذميا فأنا خصيمه يوم القيامة». ولأن القواعد الإسلامية الأخلاقية علمتنا أن ظلم الضعيف أشد من ظلم القوى ولاشك فى أن موقف غيرالمسلم فى المجتمع الإسلامى أضعف من موقف المسلم نفسه مثله فى ذلك مثل أى شخص يعيش فى مجتمع تحكمه عقائد غيره. هكذا واقع الدنيا وهكذا خلق الله الأرض وماعليها.

وما نريد أن ننبه عليه هنا أن حماية الشريعة للأقباط فى مجتمع إسلامى مما يمكن أن توقعه بها الأغلبية من اضطهاد هى حماية حقيقية لاتستطيع الشريعة تحقيقها فى مجتمع علمانى وعلى سبيل المثال فإن مايشكوه الأقباط من اضطهاد أطفال المسلمين لأطفالهم أمر يصعب وقوعه على حالة تطبيق الشريعة تطبيقا سليما.

ويدخل أيضاً فى الحقوق الواجبة لأهل الذمة دخولهم فى الضمان الإجتماعى فى الإسلام باعتباره كما يقول الدكتور القرضاوى: «مبدأ عاماً يشمل أبناء المجتمع جميعاً مسلمين وغير مسلمين ولايجوز أن يبقى فى المجتمع المسلم إنسان محروم من الطعام أو الكسوة أو المأوى أو العلاج فإن دفع الضرر عنه واجب دينى مسلماً كان أو ذمياً. وذكر الإمام النووى فى «المنهاج» أنه من فروض الكفاية: دفع ضرر المسلمين ككسوة عار أو إطعام جائع إذا لم يندفع بزكاة بيت مال ووضح العلامة شمس الدين الرملى الشافعى فى «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج» أن أهل الذمة كالمسلمين فى ذلك فدفع الضرر عنهم واجب.

---

(١) ذكر ذلك ابن عابدين فى حاشيته نقلاً عن د. يوسف القرضاوى: غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى.

واجبات أهل الذمة

فإذا تحدثنا عن القسم الثاني من أحكام أهل الذمة والمتعلق بواجباتهم فإنه ينقسم إلى قسمين:

الأول: أداءهم للواجبات المالية المفروضة عليهم بموجب عقد الذمة.

الثاني: دخولهم فى الخضوع لأحكام السيادة الإسلامية.

أما بالنسبة للقسم الأول فإن موضوع الجزية يعتبر أهم مواده. وأفضل ماقيل فى تعريف الجزية هو ماذكره القاضى أبو يعلى فى الأحكام اسلطانية: «أن إسمها مشتق من الجزاء، إما جزاء على كفرهم لأخذها منهم صغاراً أو جزاء على أماننا لهم لأخذها منهم رفقاً».

وفى الحقيقة فإن اسم الجزية لايهمنا كثيراً كما ذهب إلى ذلك أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ولكن هذا المعنى الذى ذكره القاضى أبو يعلى هو مايهمنا الإصرار عليه. فلا يقال أن موضوع الجزية موضوع قديم له ظروفه الخاصة بحيث يمكن استبدالها بدخول النصارى تحت قواعد الزكاة المفروضة على المسلمين لأن ذلك يُفقد الجزية معناها الإسلامى الذى قصد ضربها من أجله وهو أمر لايمكن أبداً التهاون فيه لأنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم السيادة العقائدية للدولة الإسلامية والذى جاء فى شأنه النص القرآنى «حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون».

أما الاستدلال بقصة عمر مع بنى تغلب على إمكانية سقوط الجزية أو استبدالها بغيرها فهو أمر غير منطقى. فقد جاءت الرواية- كما يرويها البلاذرى فى فتوح البلدان كالتالى:-

«أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أراد أن يأخذ الجزية من نصارى بنى تغلب فانطلقوا هاربين ولحقت طائفة منهم ببعض من الأرض فقال النعمان ابن زرعة (أمير المؤمنين): «أنشدك الله فى بنى تغلب فإنهم قوم من العرب نائفون عن الجزية، وهم قوم

شديدة نكايتهم فلا يغنى عدوك عليك بهم». فأرسل عمر فى طلبهم فردهم وأضعف عليهم الصدقة.

ماالذى فى هذه الرواية يسقط الجزية أو يستبدلها بالزكاة؟!

إن الفاروق عمر نفسه رضى الله عنه علق على الموضوع بأن هؤلاء القوم رفضوا الإسم ورضوا بالمعنى والأمر له ظروفه الخاصة ودلالته الأساسية هى ماكان يتمتع به الصحابة من وعى ومرونة فى اجتهادتهم. فالقوم (بنى تغلب) أولو بأس وقوة وكان التشدد معهم على أمر شكلى سيجعلهم يلحقون بالروم فيستقوى بهم أعداء المسلمين على المسلمين فكانت حكمة عمر فى أن يسقط عنهم اللفظ الذى يأنفون منه مادامو سيقرون عملياً بنفس المعنى المقصود بدفعهم ضعف الصدقة.

فكيف يُأخذ من هذا سقوط الجزية عنهم؟! وحتى إسقاط عمر للإسم هنا فله ظروفه الخاصة التى ذكرناها ولذلك فهو يمثل استثناءًا من قاعدة لايمكن تجاوزه لأن يمثل القاعدة ذاتها.

أما القسم الثانى من واجبات النصارى فهو خضوعهم لأحكام السيادة الإسلامية والدولة الإسلامية هنا لاتتعسف عند إيجابها خضوع أهل الذمة لأحكامها لأنه من طبائع الأمم خضوع رعاياها لأحكام ذى الغلبة فيها ونظيره فى الأمم الحديثة خضوع لأحكام ذى أحكام الأغلبية لكن يتميز هنا خضوع أهل الذمة للسيادة الإسلامية عن خضوع الأقلية لأحكام الأغلبية بأمرين:

* **الأول:** أن هناك إطاراً محدداً لأحكام هذه السيادة لايمكن للأغلبية المسلمة أن تتجاوزه والشريعة بذاك تمثل لأهل الذمة حصناً منيعاً من تحكم وتلاعب الأغلبية بها وهو الأمر الذى تعانى منه الأقليات فى الأمم التى تتحكم الأغلبية فيها.

* **الثانى:** أن الشريعة الإسلامية لاتحرم على أهل الذمة إلا مايحرم عليهم دينهم أى أنها لذلك لا تتناقض فى شىء مع التعاليم التى أمروا باتباعها أما ماأبيح لهم فى دينهم فهم لايخضعون فيه لأحكام السيادة الإسلامية «وقد كتب الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى الإمام الحسن البصرى مستفتياً: مابال الخلفاء الراشدين تركوا أهل الذمة وماهم عليه من

نكاح المحارم واقتناء الخمور والخنازير؟ فأجابه الحسن البصرى: إنما بذلوا الجزية ليتركوا وما يعتقدون. وإنما أنت متبع لا مبتدع والسلام». ومن الطبيعى أيضاً أن تستقل الأحكام الخاصة بأحوالهم الشخصية عن أحكام السيادة الإسلامية لدخول ذلك بشكل أساسى فى دائرة الرسول صلى الله عليه وسلم: «اتركوهم ومايعبدون».

ولايقال فى هذا الصدد أن خضوع الأقباط لأحكام سيادة غيرهم يمثل خضوعاً لعقيدة غير عقيدتهم وذلك للارتباط الوثيق بين أحكام هذه السيادة والعقيدة الإسلامية لأن ذلك يمثل دفعاً باطلاً يتخذ ذريعة لتبرير رفض الخضوع للشريعة ومحاربتها وتفضيل أحكام القوانين العلمانية عليها لسببين:

الأول: أن خضوع الأقباط لأحكام السيادة الإسلامية هو خضوع لأحكام سيادة مؤمنة تتفق في قيمها فى الكثير جداً مع قيم الديانة القبطية وهو أمر خير لهم كثيراً من الخضوع لأحكام سيادة علمانية ملحدة أو مختزلة للدين فيما يخرج عن جوهر الدين ويتناقض فى قيمها مع جوهر الدين فأى الأمرين يمس العقيدة المسيحية أحكام السيادة المؤمنة أم أحكام السيادة الملحدة أو المختزلة له إلى غير حقيقته وحتى لو احتكمنا إلى المعايير الغربية المتعلقة بشأن الأغلبية والأقلية فإنه يكون من غير المعقول أن تتنازل الأغلبية عن عقيدتها (وذلك بعدم تطبيقها لأحكام سيادة هذه العقيدة) من أجل استرضاء أقلية ترفض الخضوع لأحكام سيادة عقيدة الأغلبية وتريد استبدالها بأحكام سيادة علمانية تعادى العقيدتين معاً وتسخر منهما.

فالأمر قد يكون متعقلاً لو يطلب هؤلاء استقلالهم فى القضاء فى المنازعات الخاصة بهم فهو أمر قد يكون لهم مصالحهم الخاصة فيه وله أنصاره المؤيدون له فى الفقه الإسلامى أما أن يرفض القوم أحكام ديننا بأى وجه من الوجوه ويريدون استبدالها بما فيه الشر للديانتين معاً فهو أمر على قدر مافيه من التعسف على قدر مايثير الريبة فيما يهدف إليه القوم.

الاقباط والعلمانيون والغرب

لقد أشرنا فى الفصل الخاص بالعلمانية إلى الخطأ الشائع عن أن العلمانية قد نشأت كرد فعل للاستبداد الكنسى والفساد البابوى فى العصور الوسطى، إنما الذى حدث فى مواجهة هذا الاستبداد والفساد هو استعادة للطريقة الإغريقية فى التفكير التى تقتصر فى عملية إدراكها للحقائق على التفكير العقلى وخبراته.

وهذه الإستعادة لطريقة التفكير العلمانية لم توجه إلى محاربة ازدياد النفوذ الكنسى والفساد والبابوى فقط، وإنما تعدت ذلك إلى مواجهة الإيمان الدينى نفسه ومن ثم عاش العداء بين العلمانيين والمسيحية فى أوروبا حيث لم ترض الأولى إلا بتقييد الثانية فى الدائرة التى حددتها وهى العلاقة التعبدية بين الإنسان وربه لدى المؤمنين وانفردت بالسيطرة فى مجالات الحياة الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وتطورت إلى مذاهب إلحادية تسخر من كل الأديان بل وتعتبرها فى الصورة الماركسية لها أفيونا للشعوب. أو تضعها فى الصورة البراجماتية السائدة للدين فى الغرب والتى تقوم على تصور الدين بالطريقة التى تتفق مع مصالح الأشخاص وميولهم الشخصية.(١)

ولقد تحكمت الديمقراطية العلمانية فى كافة مجالات الحياة وأصدرت أحكامها بالصورة التى تتناقض تماماً مع الأحكام المسيحية ومانريد أن نقوله هنا أن العلمانية لاتشكل أى نوع من الصداقة مع المسيحية بل إنها وجهت أساساً منذ بداية عصر النهضة للحرب ضدها حتى استطاعت أن تزيحها إلى هامش الحياة الغربية فلماذا يعتقد المسيحيون الشرقيون أنهم من الخير لهم المعايشة فى ظل العلمانية التى تتحكم فيهم وليس فى ظل الإسلام الذى يتركهم وشأنهم.

* لكى نتحدث عن العلاقة بين المسيحيين الشرقيين والغرب لابد أن نحدد أولاً ماهى علاقة الغربيين بالمسيحية؟

---

(١) أعلن بابا روما رفضه لإيمان وليم جيمس البراجماتى: راجع بريتراند رسل تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة: الفصل المتعلق بوليم جيمس.

لقد أظهرت الإحصائيات أن الإلحاد هو السمة الغالبة على الغربيين وأن المؤمنين منهم بوجود إله قلة قليلة وأن المؤمنين من هؤلاء بالمسيحية أكثر قلة فالغربيون فى عمومهم علمانيون ملحدون لايؤمنون بأى دين وتتوزع إنتماءاتهم الفكرية بين الماركسية والوضعية والوجودية والبراجماتية والعبث ومذاهب وفلسفات أخرى ولكن علاقاتهم بالمسيحية علاقة انتماء قومى وهذا الإنتماء هو الذى يحدد موقفهم من أهل الديانات الأخرى وهذا مايفسر موقفهم المتعصب الثأرى من الإسلام الذى فرض سيادته عليهم لأكثر من ألف سنة وهذا مانعنيه بالصليبية الغربية. فالصليبية الغربية هى: الروح الثأرية المتأججة لكل من ينتمون إلى الغرب المسيحى من الناحية التاريخية حتى ولو لم يكونوا مؤمنين بالمسيحية نفسها وهو الأمر المفتقد لدى أغلب الغربيين وعلى ذلك فالوعى بالواقع الحقيقى للغربيين يعنى أن العلاقة بين المسيحيين الشرقيين والغرب يجب أن تتحدد على أساس كون الغربيين علمانيين ملحدين فى الأغلب الأعم وليس على أساس كونهم مسيحيين مثلهم وهو أمر به مابه من أهمية شديدة.

* على الأسس السابقة نستطيع أن نتساءل: هل من الأفضل للأقباط المعيشة داخل إطار علمانى مادى ملحد فى عمومه يسخر من كل المعتقدات ويقهر الأقباط- بديمقراطية ماتريده الأغلبية- على الخضوع لقوانين وأحكام وقيم تتعارض تماماً مع تعاليمهم وقيمهم؟ أو المعيشة داخل إطار إسلامى مؤمن يتركهم وشأنهم فى جُل أمرهم وتتفق الكثير من قيمه مع قيمهم ويحرم عليهم ماتحرمه عليهم تعاليم دينهم؟. وعلى فرض أن الأقباط فى ظل هذا الحكم العلمانى يستطيعون أن يبنوا كنائس أكثر ويعلنون رموزهم بشكل أكبر ولكن على حساب مايتعرض له إيمانهم وقيمهم لما يفرض عملياً على المجتمع من إلحاد وفساد فهل من الممكن أن يكون الهدف المنشود من الكنيسة بهذه الإجراءات أن تحقق: كنائس أكثر وإيمان أقل ألا يكون القائمون على الكنيسة بذلك قد سقطوا فى نفس المعايير العلمانية المادية التى تحكم الأمور فى العالم الآن؟ أى أنهم قد سقطوا فى مستنقع الدين البراجماتى الذى هو السمة السائدة لمفهوم الدين فى الحضارة الغربية الآن.

الكتاب الثانى

مقدمة الكتاب الثانى

ترتكز الدعوة العلمانية المعاصرة فى موقفها من الدين على الأطروحات الفكرية لثلاثة كتب هى: فى الشعر الجاهلى لطه حسين والإسلام وأصول الحكم لعلى عبدالرازق ومستقبل الثقافة فى مصر لطه حسين أيضا.

الكتاب الأول طعن فى عقائد المسلمين حيث شكك فى مدى صحة القصص القرآنى عن الأنبياء والكعبة. وتساءل عن السبب الذى يدعونا إلى عدم اعتبارها جزءا من أساطير الأولين.

والكتاب الثانى ذهب إلى أن الإسلام دين فقط لادولة وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يمارس الحكم ولم يقم الدولة وأن الدولة التى أقامها الخلفاء الراشدون قامت على طغيان القوة وليس على الأساس الشرعى الإسلامى.

والكتاب الثالث دعا المسلمين إلى الأخذ بحضارة الغرب حلوها ومرها ما نريده منها وما لانريده لأن حضارة مصر هى فى حقيقتها -على مايزعم- جزء من حضارة البحر المتوسط.

هذه هى الثلاثية الفكرية التى ترتكز عليها الدعوة العلمانية (التشكيك فى العقيدة تحت ستار المنهج العلمى فى التفكير- فصل الدين عن السياسة والحياة- الدعوة إلى الانتماء إلى الحضارة الغربية) وهى الثلاثية التى تحاول أن تكسبها إطارا شرعيا من الأراء اللاشرعية لرفاعة الطهطاوى وبعض السقطات الفكرية لمحمد عبده.

وهذه الثلاثية الفكرية قتلت بحثا ونقدا من العلماء والمفكرين -على الرغم من التهافت المزرى لمحتواها الفكرى. ولكن لأن الأمر لايتعلق بالمنطق العلمى ولا بالفكر الموضوعى وإنما بأهداف فكرية تتعلق بها المصالح المصيرية للعلمانيين فإنهم يحاولون فرض هذه الثلاثية الفكرية على أنها من المسلمات. ووضع صاحبيها فى مصاف الأبطال الأسطوريين.

والأمر يستوجب علينا مناقشة القضية منذ العصر الذى تفجرت فيه. منذ رفاعة رجل البلاط المبهور بالغرب ومرورا بالأفغانى وعبده والكواكبى وشميل وسلامة موسى ثم طه حسين وعلى عبدالرازق حتى نصل إلى هؤلاء العلمانيين المهاجين فى هذا العصر.

ولكن أخذا بالأولويات فقد أرتأينا وضع ترتيب مؤقت لمناقشة هؤلاء الكتاب بحيث نقوم بمناقشة الكتاب العلمانيين العصريين أولا ثم نعود بعد ذلك إلى مناقشة الكتاب الذين تتعلق

بهم قضية الصراع بين الإسلاميين والعلمانيين منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى الآن. فهناك ضرورة ملحة تفرض علينا مناقشة هؤلاء العلمانيين المعاصرين أولا. فعلى الرغم من منطقهم المتداعى فقد ملأوا الدنيا ضجيجا، وصراخا بادعاءاتهم الكاذبة مستغلين فى ذلك مواقعهم المتقدمة فى الأجهزة الإعلامية والثقافية المختلفة بل وسيطرتهم عليها فى الفترة الأخيرة.

ولكننا محاولة منا لجعل هذه الدراسة منهجية إلى أكبر قدر ممكن سنقدم مدخلا موجزا عن ذاك الصراع الإسلامى العلمانى الذى تفجر منذ القرن الماضى ثم نتجه بعد ذلك لمناقشة القضايا الفكرية التى يطرحها هؤلاء العلمانيون المعاصرون.. نبدأ ذلك بمناقشة الأسس الفكرية التى ينطلقون منها أولا ثم مناقشة كل منهم على استقلال.

والله الموفق إلى سواء السبيل.

محمد مبروك

يناير- الوراق

موجز الصراع بين الإسلاميين والعلمانيين منذ أوائل القرن التاسع عشر وحتى الآن

يرتبط مصطلح التنوير بالثورة الفكرية التى أقامها المفكرون التنويريون فى فرنسا جان جاك روسو وفولتير ومنتسكيو) فى القرن الثامن عشر والتى كانت إرهاصاً لإشعال الثورة الفرنسية وتبلورت أفكارها فى فكر هذه الثورة.

ففى مقابل الظلام الذى فرضه الكهنوت الكنسى والإستبداد الملكى إنصب فكر هؤلاء الثلاثة على إشعال ضوء العقلانية وإعلاء روح العلمانية والمطالبة بإقرار الحريات وتحقيق المساواة والعدل.

واهتم مونتسكيو بوجه خاص بالفكر السياسى القانونى حيث ركز على المطالبة بارساء مبدأ المشروعية ومبدأ الفصل بين السلطات.

أما فولتير فاقتصر فكره على إقرار العقلانية فى كل شىء مستغلاً فى ذلك أسلوبه البيانى الفذ سواء فى أحاديثه أو فى كتاباته أما جان جاك روسو فقد نادى بالعودة إلى الطبيعة بما تتضمنه تلك الدعوة من حق الإنسان الطبيعى فى الحرية والمساواة.

وعندما أرسل محمد على بعثته العلمية التى جعل على رأسها رفاعة الطهطاوى كانت أفكار هؤلاء المفكرين قد ألقت ظلالها على العصر بوجه عملى وهكذا يخرج رفاعة فى نقلة واحدة من ظلمات العصر المملوكى العثمانى المتأخر الذى تحدد قوة السيف كل شىء فيه إلى عصر تتأصل فيه روح المساواة والعلم والعقلانية ناهيك عن التقدم الحضارى فى كل شىء والتطور الصناعى الذى توصل إلى اختراع الأعاجيب بالنسبة إلى التدهور التقنى الذى إنحدر إليه المجتمع المصرى في ذلك العصر.

وهكذا عاد الطهطاوى مأخوذاً بكل شىء وقع عليه بصره فى فرنسا ومشبعاً بوجه خاص بأفكار منظرى الثورة الفرنسية منتسكيو وروسو وفولتير وكيف لايعجب بهم وهم يدعون إلى الحرية والعقلانية والعدل وهى أمور طالما طاقت إليها نفسه التى عانت من عصر يتراوح بين الفوضى وجرائم الصراع على السلطة بين أمراء المماليك من أمثال الألفى والبرديسى والولاة

العثمانيين من أمثال خورشيد باشا ومحمد على.

عاد الطهطاوى مشبعاً بأفكار منتسكيو وروسو وفولتير وحاول أن يوفق بين هذه الأفكار وبين المفاهيم والتعاليم الإسلامية التى إنقطعت العلاقة بين حقيقتها النظرية والتجسيد الفعلى لها على الواقع المعاش منذ زمن طويل فكان الأيسر على النفس بالنسبة للطهطاوى أن يتغلب الجانب المبهور على الجانب الملتزم المحبط فيه.

ويكفى أن نقول إن هذا الإبهار وصل إلى الحد الذى رأى فيه أن مراقصة الرجال للنساء عمل حضارى لا يتنافى مع الدين فى شىء.

ولم يكن رفاعة الطهطاوى بذلك الرجل المناسب (من ناحية الإخلاص على الأقل) فقد كان «موظفاً كبيراً عايش محمد على وإبراهيم وعباس وسعيد وإسماعيل ورضى عنه معظمهم وأنعموا عليه بالرتب والتشريفات والحقوها بإقطاعات هامة، حتى ترك الورثة عند وفاته مايزيد على الألف وستمائة فدان» ومن هنا لم يكن لرفاعة أن يقف مواقف لايرضى عنها الحكام. ولقد تمت على يديه أهم عملية حاسمة أزاحت الإسلام عن ميدان الحكم فى مصر عندما أخرج قلم الترجمة برياسته ترجمة القانون الفرنسى المدنى والجنائى إلى العربية ١٨٦٣م. والتى ألغى إسماعيل على أثرها المحاكم الشرعية فى البلاد وأبدلها بهذه القوانين الوضعية(١).

فلا غرابة بعد ذلك فيما يذهب إليه العلمانيون من أن رفاعة كان رائد الفكر الحديث فى مصر. أما نحن فنأسف إلى أن هذا الملتقى الحضارى الكبير قد تم على يد رجل لم يكن يأهل للدور المنوط به مما أصاب الفكر الإسلامى بالإنهزامية فى المراحل الأولى من عملية بعثه من جديد.

ويبرز فى ذلك العصر إسم رجل يعد من فلتات الزمان وهو الإمام جمال الدين الأفغانى الذى استطاع بما يشبه المعجزة أن يربط بين التراث الفكرى الإسلامى وبين الواقع الفكرى المعاصر له مواصلاً بذلك خمسة قرون من الزمان كان نصيب الفكر الإسلامى من التجديد فيها نصيباً محدوداً للغاية. فاستطاع الأفغانى فى نقلة واحدة أن يستخلص من هذا التراث

---

(١)د. السيد فرج: جذور العلمانية

مايعينه على مواجهة التحديات الفكرية لعصره فكان خير رجل يتحمل مسئولية الفكر الإسلامي في هذه المرحلة الحاسمة من التاريخ والتي شهدت ذروة الصدام بين الفكر الإسلامي الذي كان يعاني من الجدب منذ زمن طويل وبين الفكر الغربي العلماني الذي كان في عنفوان قوته فاستطاع الأفغاني أن يحقق قدراً كبيراً من التوازن بين الفكرين.

وكان أهم مايتميز به الأفغاني أنه رغم قدرته الكبيرة على استيعاب علوم عصره والتعامل مع المواد الحضارية للغرب إلا أن ذلك لم يبعد به أبداً عن أصوله الفكرية الإسلامية وكان قادراً على طرح البديل الإسلامي لأي قضية مطروحة يحاول الغرب أن يحتكر حلها لفكره ولعل هذا ماجلب عليه نقمة العلمانيين فيكاد يكون هو الوحيد من مفكري عصر التنوير الذي يصبون عليه جام غضبهم فيتهمونه بالجهل والجمود والرجعية، بل وبالزندقة والإلحاد والعمالة وهو الرجل الذي بعث على يديه الفكر التجديدي الثوري الإصلاحي في العالم الإسلامي كله.

أما محمد عبده فقد وجد فيه العلمانيون مرتكزاً كبيراً للإنطلاق بدعوتهم وليس من قبيل المصادفة أن يحاول العلمانيون الاستناد إلى أفكار الإمام محمد عبده بل والإدعاء بأنهم يواصلون دوره الحضاري في جعل الإسلام أكثر قدرة على مواجهة العصر.

وعلى الرغم من القدرات العقلية والعلمية الكبيرة التي امتاز بها الإمام محمد عبده إلا أن أفكاره كانت تفتقد إلى التحديد والحسم وكانت مواقفه السياسية والحضارية ذات طابع إنهزامي وكأنها تمثل إنعكاس ماعاناه من إضطهاد ونفي على يد توفيق والإنجليز ثم ماقوبل به من تبجيل وإحترام من جانب كرومر ولسنا نحن فقط الذين نذهب إلى أن الإمام محمد عبده كان يمثل إنتكاسة في طريق الصحوة الإسلامية بعد الإمام الأفغاني بل أن هناك من الجانب اليساري العلماني نفسه من يذهب إلى هذا الرأي من الناحية السياسية على الأقل وأحسن الظن بالإمام محمد عبده أنه كان يبدي الرأي في أمر من الأمور يبتغي به هدفاً إصلاحياً بعيداً إلا أن هذا الرأي ذاته يكون سلاحاً صالحاً للغاية لطعن الإسلام به فهو مثلا (برغم حرصه على نبذ أي عصبية غير العصبية الإسلامية) تجده يكتب في تمجيد الوطنية بهدف تحريض المصريين ضد الانجليز فيأخذ العلمانيون ماكتبه مادة صالحة للإستناد عليها في ترسيخ مفهوم القومية وهو يدافع عن حرية المرأة الشرقية بدافع مشاركة النساء للرجال

فى النهضة العلمية والأخذ بأسباب الحضارة فيجد العلمانيون فى كتاباته مادة صالحة للغاية فى تسويغ الإنحلال والفساد بين الرجال والنساء.

«لقد كان محمد عبده يريد أن يقيم سدا فى وجه التيار العلمانى اللادينى ليحمى المجتمع الإسلامى من طوفانه، ولكن الذى حدث هو أن هذا السد قد أصبح قنطرة للعلمانية، عبرت عليه إلى العالم الإسلامى لتحتل المواقع واحداً تلو الآخر، ثم جاء فريق من تلاميذ «محمد عبده» وأتباعه فدفعوا نظرياته وإتجاهاته إلى أقصى طريق العلمانية «اللادينية».

رام نفعا فضر من غير قصد ومن البر مايكون عقوقا»(١)

أما فتاويه العصرية فكانت أقرب إلى الاستسلام إلى مفردات الحضارة الغربية منها إلى الاجتهاد فالذى يبيح لبس البرانيط فى تلك الظروف الاستعمارية ويفتى بإباحة فوائد البنوك والتماثيل والاستعانة بالأجانب فى تربية أيتام المسلمين ويصفهم بالأفاضل ويصف الذين يكفرونهم أو يضللونهم بأنهم هم الذين تعدوا حدود الله وخرجوا على أحكام دينه القويم فإنه يوفر بذلك على العلمانيين مجهوداً كبيراً فى اكساب آرائهم قسطاً كبيراً من الشرعية.

وكان من الطبيعى أن يصطدم أتباعه ومريدوه من بعده بما يواجههم به المجتمع من تحديات فكرية تتطلب الحسم فانقسم هؤلاء إلى جناحين الجناح الإسلامى رشيد رضا وشكيب أرسلان ومصطفى كامل وعبد العزيز جاويش.

ومع ذلك فإننا لانستطيع أن نقول أن الإمام محمد عبده لم يكن إسلامياً أو يذهب بنا الشطح بعيداً مثلما ذهب بالعلمانيين فادعوا أنه كان علمانياً بل ويحاولون بطريقتهم المعهودة فى تكرار ادعاءاتهم الكاذبة جعل ذلك وكأنه من المسلمات. لقد دعا إلى التمسك بالخلافة ودافع عن الشريعة واجتهد فى شرح موقف الإسلام من العلم والمدنية وغاية مافى الأمر فى الموقف الإسلامى للشيخ محمد عبده هو أنه اجتهد فأخطأ وقد نضيف إلى ذلك أن الرجل انزلقت به خطاه فوقع فى الكثير من الأخطاء لكن كل ذلك لاينفى عنه الإسلامية وحياته وجملة أعماله الفكرية يشهدان بأنه كان يحمل أرقاً إسلامياً ولكن ليس كل مايأمل المرء يبلغه وليس قوى نفوس الرجال مثل بعضها البعض.. لقد انطلق الأفغانى وتعثر عبده ونهض رشيد رضا ثم انطلق حسن البنا مرة أخرى.

---

(١) الشيخ محمد بن اسماعيل: عودة الحجاب– الجزء الأول.

إنها المسيرة الإسلامية المباركة التى يجوز عليها التعثر مثلها مثل غيرها ولكن يبقى نصوع إيمانها علامة مميزة لإسلاميتها لقد كان حسن البنا إمتداداً طبيعياً لرشيد رضا تلميذ الشيخ محمد عبده، فقد كانت العلاقة بينهما وثيقة شديدة الوثوق، بل وقد عمل الشيخ رشيد رضا على جعل استكمال المسيرة محدداً فى الإمام حسن البنا، فقد أسند إليه رئاسة تحرير جريدته المنار واستمر ذلك سبعة أعداد متوالية وأشار الشيخ رشيد رضا إلى جماعة الإمام البنا قبل وفاته قائلاً:(١)

«سيكون المنار منذ هذا العام (١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م) لسان جماعة للدعوة إلى الإسلام وجمع كلمة المسلمين أنشئت لتخلف جماعة الدعوة والإرشاد»

وعلى ماسبق فلا جدوى مما يفعله العلمانيون من البحث فى أفكار الإمام محمد عبده على مايستندون عليه فى إضفاء المصداقية الشرعية على آراءهم.

أما المسيرة العلمانية فقد تواصلت عبر قاسم أمين الداعى إلى المرأة الجديدة ثم عبر طه حسين فى طعونه على العقائد الإسلامية فى أطروحته عن الشعر الجاهلى ثم فى انفصال الدولة عن الدين عند على عبدالرازق فى كتابه عن الإسلام وأصول الحكم ثم انطلاقا من طه حسين مرة أخرى نحو الغرب العلمانى بحلوه ومره ثم الوقوف طويلا طويلا طويلا عند أقصى أطراف قمته الماركسية التى أسقطهم انهيارها فى مستنقع البراجماتية القذر.

---

(١) افتتاحية المنار الجزء الأول بالمجلد الخامس والثلاثين. نقلاً عن د. ابراهيم البيومى غانم: الفكر السياسى عند حسن البنا.

العلمانيون المعاصرون والماركسية

العلمانيون المعاصرون والماركسية

مازال أغلب العلمانيين العرب يعتمدون على الفكر الماركسى كأداة لتحليل القضايا المطروحة على الساحة الفكرية فى عالمنا العربى.. يحدث هذا على الرغم مما أعلنه قادة ومنظرو هذا الفكر أنفسهم فى مختلف الدول الاشتراكية فى العالم وعلى رأسها روسيا والصين من عجز وفشل فى حل مشكلات العصر وهو الأمر الذى يقتضينا للتعرض إلى قضيتين رئيسيتين:

الأولى: مدى قدرة الفكر الماركسى على تحليل القضايا الفكرية والعوامل التى أدت إلى الاعتراف بفشله وسقوطه.

الثانية: هى ما هو الوعى الحقيقى للعلمانيين العرب بهذا الفكر وما هى حقيقة انتمائهم له والأسباب التى تجعلهم يعلنون تمسكهم به حتى الان؟

القضية الأولى: مدى قدرة الفكر الماركسى الواقعية على التحليل:

يقول لينين(١):

«إن فكرة التطور كما صاغها ماركس وانجلس بالاستناد إلى هيجل هى أوسع جداً وأغنى فى محتواها من الفكرة الشائعة عن التطور. تطور يبدو كأنه يستنسخ مراحل مقطوعة سابقاً ولكن على نحو اخر وعلى درجة أرفع(نفى النفى)، تطور على نحو لولبى إذا صح التعبير لاعلى نحو خط مستقيم».

هكذا وضع ماركس تصوره للتطور فى قانون يمضى فى شكله اللولبى (الحلزونى) ما بين الموضوع ونفيه ونفى النفى.

ولأن ماركس يمثل ذروة الفكر المادى فى القرن التاسع فهو يرى تطبيق الموضوعات الأساسية لمفاهيمه المادية على المجتمع البشرى وعلى تاريخه فيرى أن علاقات الإنتاج هى التى تحدد كل مقومات المجتمع «إن الناس أثناء الإنتاج الاجتماعى لحياتهم يقيمون فيما بينهم علاقات معينة ضرورية، مستقلة عن إرادتهم وتطابق علاقات الإنتاج هذه درجة معينة

(١) ماركس . إنجلز. الماركسية.

من تطور قواهم المنتجة المادية. ومجموع علاقات الإنتاج هذه يؤلف البناء الاقتصادى للمجتمع أى الأساس الواقعى الذى يقوم عليه بناء فوقى حقوقى وسياسى وتطابق أشكال معينة من الوعى الاجتماعى. إن أسلوب إنتاج الحياة المادية يشترط تفاعل الحياة الاجتماعى والسياسى والفكرى بصورة عامة. فليس إدراك الناس هو الذى يعين معيشتهم على العكس من ذلك معيشتهم الاجتماعية هى التى تعين إدراكهم وعندما تبلغ قوى المجتمع المنتجة المادية درجة معينة من تطورها تدخل فى تناقض مع علاقات الإنتاج الموجودة أو مع علاقات الملكية- وليست هذه سوى التعبير الفوقى لتلك- التى كانت إلى ذلك الحين تتطور ضمنها. فبعد ماكانت هذه العلاقت أشكالاً لتطور القوى المنتجة تصبح قيوداً لهذه القوى وعندئذ ينفتح عهد الثورة الاجتماعية ومع تغير الأساس الاقتصادى يحدث انقلاب فى كل البناء الفوقى الهائل بهذا الحد أو ذاك من السرعة، وعند دراسة هذه الانقلابات ينبغى دائماً التمييز بين الانقلاب المادى لشروط الإنتاج الاقتصادية- هذا الانقلاب الذى يحدد بدقة العلوم الطبيعية- وبين الأشكال الفوقية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية أو بكلمة مختصرة الأشكال الفكرية التى يتصور فيها الناس هذا النزاع ويكافحونه(١).

وعلى ذلك فالطبقة هى البنية ؟؟ التى تقوم على أساسها كل الأشكال السياسية والفكرية والدينية للبنية الفوقية للمجتمع وبعبارة أبسط فإن الموقف الاقتصادى للطبقة هو الذى يحدد كل الاتجاهات الفكرية لمن ينتمون لهذه الطبقة وهذا ما يفعله الماركسيون عند دراستهم لمجتمع ما فإنهم يبحثون عن موقفه الطبقى أولاً.

ثم يطبق ماركس قواعد الدلباكتيل اللولبى على التطور التاريخى فيقول(٢):

«إن تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات فالحر والعبد والنبيل والعامى والسيد الإقطاعى والقس والمعلم والصانع أى بالاختصار المضطهِدون والمضطهَدون كانوا فى تعارض دائم وكانت بينهم حرب مستمرة، تارة ظاهرة وتارة مستترة، حرب كانت تنتهى دائماً أما بانقلاب ثورى يشمل المجتمع بأسره وإما بانهيار الطبقتين

(١) المرجع السابق: ص٢٠.

(٢) المرجع السابق: ص٢٣.

المتناضلتين معاً.. أما المجتمع البرجوازى الحديث الذى خرج من أحشاء المجتمع الإقطاعى الهالك فإنه لم يقض على التناقضات بين الطبقات بل أقام طبقة جديدة محل القديمة وأوجد ظروفاً جديدة للاضطهاد وأشكالاً جديدة للنضال بدلاً من القديمة إلا أن الذى يميز عصرنا الحاضر عصر البرجوازية هو أنه جعل التناحر الطبقى أكثر بساطة فإن المجتمع اخذ بالانقسام أكثر فأكثر إلى معسكرين فسيحين متعارضين إلى طبقتين كبيرتين العداء بينهما مباشر هما البرجوازية والبروليتاريا.

هكذا يحدد ماركس طرفى الصراع فى المجتمع الرأسمالى الحديث فى الطبقة البرجوازية وطبقة البروليتاريا وهى طبقة العمال الذين كان يعول عليهم فى الثورة على المجتمعات الرأسمالية وإقامة المجتمع الاشتراكى.

يتحدث ماركس عن مدى أهمية هذه الطبقة فيقول:(١)

ليس بين جميع الطبقات التى تقف الان أمام البرجوازية وجهاً لوجه إلا طبقة واحدة ثورية حقاً هى البروليتاريا فإن جميع الطبقات الأخرى تنحط وتهلك مع نمو الصناعة الكبرى. أما البروليتاريا فهى- خلافاً لذلك- أخص منتجات هذه الصناعة. إن الفئات المتوسطة من صغار الصناعيين والباعة والحرفيين والفلاحين تحارب البرجوازية من أجل الحفاظ على وجودها بوصفها فئات متوسطة فهى ليست إذن ثورية بل محافظة وأكثر من محافظة أيضاً، إنها رجعية فهى تطلب أن يرجع التاريخ القهقرى ويسير دولاب التاريخ إلى الوراء. وإذا كانت ثورية فذلك بقدر ما ينتظرها الانتقال إلى صفوف البروليتاريا وبقدر ما تدافع عن مصالحها الاتية فى المستقبل لا عن مصالحها الحالية وهى تتخلى عن وجهة نظرها الخاصة لتتخذ لنفسها وجهة نظر البروليتاريا».

إن كارل ماركس من خلال أفكاره السابقة يقيم من مذهبه بناء فكرى هندسى رشيق وقد عبر ماركس نفسه عن موقفه من هيجل بأنه وحده قد وضع الهرم مقلوباً فعدله وهذه الصورة الهندسية لمذهب ماركس على قدر ما بها من الجاذبية وعلى قدر ما بها من الخطورة

---

(١) المرجع السابق: ص٢٤، ٢٥.

نظراً لما تعنيه العلاقة الترابطية بين أضلاع المذهب (البناء) وهى العلاقة التى كثيراً ما يصفها ماركس بالحتمية العلمية الأمر الذى يعنى أن تساقط أحد أضلاع البناء فى شكله الديالكتيكى اللولبى أمر يؤدى إلى تداعى البناء جميعه يستوى فى ذلك الجزء السفلى منه مع الجزء العلوى لأن مذهب ماركس بفرضيته العلمية الحتمية تجعل من النتائج المحتملة المبررات الوحيدة لصحة الفرضيات التى يفرضها المذهب فهذا هو الذى تعنيه العلاقات العلمية الحتمية.

إن تحديد ماركس لطرفى الصراع فى المجتمعات الرأسمالية الحديثة فى الطبقة البرجوازية وطبقة البروليتاريا أدى به إلى الاعتقاد بحدوث الثورة العمالية فى الدول الصناعية الكبرى أولاً (وبالذات انجلترا) وهو الأمر الذى ينسجم مع رصده لهذه الدول من خلال نظرياته فى علاقات الإنتاج وفائض القيمة وقانون زيادة البؤس (وهو القانون الذى يؤدى إلى حتمية المواجهة بين العمال والطبقة الرأسمالية) ولكن ماحدث فى الواقع هو ما يناقض ذلك وهو قيام الثورات الاشتراكية فى دول غير صناعية مثل روسيا والصين ومن الطبيعى أن يكون دور العمال فى ذلك الذى حدث دوراً محدوداً. بينما تمضى الدول الصناعية الكبرى إلى الوفاق بين العمال وأصحاب رؤوس الأموال.

ونحن لسنا هنا فى معرض حديث عن نقض الفكر الماركسى خصوصاً أن هذا الحديث يعنى الان المناظرة مع شخص قد مات بالفعل ولكننا نركز فقط على فكرة الصراع الطبقى وأثرها فى قيام الصراعات الفكرية فى المجتمعات لأن هذا أمر يعول عليه العلمانيون الماركسيون عندنا فى الكثير من كتاباتهم وقاسمة الدهر فى هذا الأمر والتى جعلت من كلام ماركس عن الصراع الطبقى ماهو أشبه بالأساطير والخرافات هو ثورة العمال على النظام الإشتراكى نفسه فى الدول التى تطبق هذا النظام فحسب نظريات ماركس فقد كان ينبغى أن تحقق المجتمعات الاشتراكية قدراً كبيراً من أحلام العمال خصوصاً بالمقارنة بأحوال أمثالهم من العمال فى المجتمعات الرأسمالية الذين توقع لهم ماركس تفاقم مايعانونه من بؤس واضطهاد فى المستقبل تمشياً مع قانونه فى زيادة البؤس وهو الأمر الذى حدث عكسه تماماً على طول الخط.

كما كان ينبغى على المجتمعات الاشتراكية التى تعتبر بالنسبة لماركس بمثابة الغاية التى يطمح إليها للتطور الديالكتيكى للتاريخ الإنسانى كان ينبغى لهذه المجتمعات أن تفرز أشخاصاً أسوياء اشتراكيين فى مجتمع اشتراكى حسب نظريات ماركس ولكن الذى حدث هو أنها أفرزت أشخاصاً من أسوأ الديكتاتوريات فى التاريخ.

ولقد تسبب تفاقم بؤس العمال فى المجتمعات الاشتراكية فى جعل الناس أكثر استجابة لأى تعديل للنظريات الاشتراكية بل جعلهم يتجاوزون تلك التعديلات إلى تحطيم كل البناء الهرمى للنظريات الماركسية وإلقائها فى البحر أو تحطيمها تحت الأقدام (مثلما حدث فى جورباتشوف فى الاتحاد السوفيتى) كما أنه أدى بهم إلى الانفجار فى وجه الديكتاتوريات التى أفرزتها هذه المجتمعات (مثلما فعلوا فى بولندا ورومانيا وغيرهما).

إن سقوط الشيوعية على يد أبنائها سواء كانوا من المفكرين أو من طبقة البروليتاريا والاتجاه مرة أخرى نحو الرأسمالية مسألة لاتعنى سقوط أحد أركان البناء الديالكتيكى اللولبى ولكنها تعنى أن خط الديالكتيك اللولبى قد صار فى عكس اتجاهه لينقض كل الديالكتيك بالكامل.

موقف جارودى من جمود الديالكتيك الماركسى فى التحليل

«– يجب أن تتأكد من انك تشكك بمبادىء أساسية على سبيل المثال عندما تقر بالفعل رغم جميع تحفظاتك فكرة ماوتسى تونغ: تطويق المدن بالأرياف.. فماذا يغدو شأن الدور القائد للطبقة العمالية؟

– لديك ياواليك أكثر منى تجربة بالأممية الشيوعية فقد كنت حينئذ مناضلاً (ولم أكن بعد أكبر من ولد) عندما أطلقت الأممية الدولية باسم المبادىء القدوسية شعارها فى الصين: الهجوم حيث تكون الطبقة العمالية هى الأقوى فى مدن الساحل الكبرى فكانت حينئذ مذابح شنغهاى وكانتون وتصفية نخبة العمال الصينيين تلك كانت جريمة الدجماتية، (الجمود) التى منعت رؤية الحقيقة الواقعة هناك حيث كانت الطبقة العمالية أقوى من أى مكان اخر فإن العدو كان الأقوى مع حضور الانجليز والفرنسيين والألمان فاستخلص ماوتسى تونغ من ذلك

الدرس تطويق المدن بالأرياف وبهذه الطريقة انتصر».

إننا لكى نفهم حقيقة الخلاف بين الرجلين لابد أن نحدد المحك الذى نحتكم إليه فليست مشكلتنا هى البحث عن الحل الأصلح واقعياً فهذه هى المشكلة التى يمحور حولها جارودى فكره لكن المشكلة التى هنا هى : هل هذه الأفكار تتفق مع قواعد الفكر الماركسى أو لاتتفق وهى المشكلة التى تؤرق محاور جارودى المفكر والديك. فليكن كما يقول جارودى أن مافعله ماو من الاعتماد على الأرياف فى الثورة هو الأصلح واقعياً لكن أين هذا من تعاليم ماركس فى تعويله الوحيد على طبقة العمال (البروليتاريا) فى الثورة والتى قال عنها: «ليس بين جميع الطبقات التى تقف الان أمام البرجوازية وجهاً لوجه إلا طبقة واحدة ثورية حقاً هى البروليتاريا». أما طبقة الفلاحين فقد وصفها بأنها محافظة ورجعية.

وكان من الطبيعى على ذلك أن يسأله والديك هذا السؤال:

– ألا يصدمك هذا العكس لتعاليم ماركس؟

– لم يستمد ماركس تعاليمه من وحى السماء ولكن من تجربة تاريخية محسوسة، هى تجربة انجلترا بخاصة، وكذلك تجربة فرنسا حيث كانت الطبقة العمالية تلعب دوراً حاسماً فكان يفكر أن ثورة اشتراكية سوف تشبه فى ذلك الثورة البرجوازية الفرنسية وأن الطبقة المسيطرة اقتصادياً سوف تطيح بالعقبات السياسية الحائلة دون تسلمها السلطة. وكان لينين هو أول من قلب المخطط كما تقول: ففى روسيا وحين قيام ثورة أكتوبر لم تكن الطبقة العاملة تمثل سوى ثلاثة فى المائة من مجموع السكان الفعلى وعكس لينين المخطط بادىء ذى بدء كالآتى: الاستيلاء على السلطة السياسية (بواسطة الظروف: حرب، هزيمة، تمرد فى الجيش) وبفضل هذه السلطة خلق الشروط الاقتصادية لتنمية طبقة عمالية.

وبدوره ماوتسى تونغ فى شروط تاريخية أخرى، أجرى «عكسا» جديداً للمخطط: فى بلاده حيث طبقة الفلاحين كانت العنصر الحاسم كان لابد من البدء منها ...

إن الماركسية لاتقوم على تكرار صيغ ماركس، ولكن على تطبيق منهجه فى أوضاع تاريخية جديدة».

نعم مايقوله جارودى صحيحاً فلينين صنع الثورة نفسها ثم استولى على السلطة

التى استطاع من خلالها صناعة الطبقة نعم كان هذا هو الأصلح واقعياً ولكن أين هذا من فكر ماركس؟ هل نمو الطبقة العمالية هو الشرط الموضوعى لقيام الثورة، أم أن الثورة هى الشرط الموضوعى لقيام الطبقة العمالية؟

وكما يقول جارودى نفسه فقد صنع لينين العكس، وكان الأوفق لماو أن يعتمد على الفلاحين لا العمال نعم هذا صحيح ولكن أين هذامن أفكار ماركس.

والحكاية ليست كما يقول جارودى مجرد تكرار صيغ جارودى لا إنها تتعدى ذلك إلى الدخول فى منهجه ذاته.. لقد وضع قواعد وشروط لمنهجه فى التطور فإذا افتقد التطور هذه القواعد والشروط الا يكون ذلك مناقضاً للمنهج.

وإذا كانت الحكاية هى استخلاص الشروط الموضوعية لقيام الثورة من الواقع وهو الأمر الذى يمضى معه كلام جارودى فأى وجود للنظرية هنا وكيف يحق لماركس ولتلاميذه بعد ذلك الادعاء بأنه وضع نظرية علمية للصراع الطبقى والتطور التاريخى.

وكان من الطبيعى أن يقول والديك لجارودى:

«وضعت كتاباً ضخماً فى ديالكتيك هيجل، مشدداً على فكرة أنه أهم مصدر فلسفى للماركسية فعندما تقرأ اليوم نصوص ماوتسى تونغ فى التناقض ألا يتكون لديك الانطباع بأنه يبتعد عن ذلك كثيراً؟

- بلى وهذا يسرنى، ولقد كان ماركس يقول حقيقة: «إننى تلميذ ناقد لهيجل» وماوتسى تونج يتابع هذا النقد لدى هيجل فالتناقض يذلل بتحقق حيث يوصل إلى الراحة فهذا هو موت الخميرة الثورية، بما أنك تحب محبة بالغة التذكير بصيغة فإن ماركس كان يقول ساخراً: «بقراءتنا لهيجل نحصل على انطباع أنه كان هناك تاريخ ولكن بعد ذلك لم يعد هناك تاريخ فقد بلغنا التحقق النهائى» على عكس ما يفكر ماوتسى أن التناقض لا يكف عن العمل بعد الثورة... ليس ثمة أسوأ من حُافظ لا ثورى راض».

فقال والديك:

«- كان لينين يقول أن مصادر الماركسية الثلاثة هى الفلسفة الألمانية والإقتصاد السياسى الإنجليزى والإشتراكية الفرنسية.

– إنه على الحق تاريخياً، هكذا نشأ فكر ماركس. ليست لديه أية تجربة غير تجربة أوروبا تحظى اليوم برؤية ماركسية بالغة الغربية فى أصولها، فى وسعها دون أن تنبذ ما تذكره أن تتجدد فى حضارات أخرى. لقد عرف ماو الذى لا يجهل المنابع الغربية أن يعمل ماركسية صينية بحتة من شأنها أن توسع تجربتنا التاريخية.. لست حانقاً من أن يلحق الحتمية الإقتصادية الكامنة لكبار الإنجليز من آدم سميث إلى ريكاردو ومعارضة الإرادية الكونفوشوسية، فقال والديك ساخراً:

– ها أنت صينياً من رأسك إلى قدميك وبخاصة رأسك.

– كلا. أقول فحسب إن الثورة تستطيع أن تجد تربة خصبة بقدر كاف فى الثقافة والحضارة الصينيتين، كما فى ثقافتنا وحضارتنا وأنهم تعلموا من الغرب وإن على الغرب أن يتعلم منهم وإلا فالمناضل الثورى من الصين يقوم بدور المبشر من الغرب».

بماذا إختتم والديك حديثه؟ قال لجارودى:

– ليكن. سوف تكتب هذا على مسؤليتك الخاصة كفيلسوف ولكن مع ذلك ينبغى ألا تقدم أحكامك فى السياسة الحاضرة للصينيين كعضو فى المكتب السياسى يلتزم بها حزبنا »(١)

حقا ما قاله والديك هو الحقيقة فمن الممكن أن يكون كلام جارودى هو الأصلح واقعيا ولكن يستحيل أن يكون هذا الكلام منضبطاً مع الفكر الماركسى ولذلك فهو يجب أن يتحدث فى هذا الكلام معبراً عن نفسه كفيلسوف وليس كعضو فى حزب شيوعى.

نعم إن ماركس تلميذ ناقد لهيجل وماو تلميذ ناقد لماركس ولكننا يجب أن ننتبه لنتيجة أساسية من ذلك وهى أن نقد ماركس لهيجل أدى به إلى نشأة فلسفة جديدة مغايرة هى الماركسية ولذلك فنقد ماو لماركس ينشئ فلسفة جديدة مغايرة لها أيضا ويسقط مسألة كون الماركسية نظرية علمية ذات حقائق مطلقة.

الخلاصة هى أن جارودى يرى أن أى تعديل فى الفكر الماركسى يؤدى إلى صلاح

---

(١) الحوار منقول عن كتاب جارودى: جولتى فى العصر متوحداً.

المجتمع وتحقيق الغايات الماركسية هو أمر أصلح للإنسانية وعلى ذلك يجب أن يكون أصلح للماركسية أيضا لكن الحقيقة هى أن الماركسية نظرية ذات قواعد مترابطة بشكل حتمى بحيث يؤدى التخلى عن أى منها إلى إسقاطها جميعاً. لكن الفلاسفة الكبار من أمثال جارودى تهمهم فى الأساس تحقيق الغايات الإنسانية ولا يعطون بالاً أمام الأخطار التى قد تؤدى إلى سقوط النظريات الفلسفية نتيجة لتطور الأفكار خصوصاً أنهم يهزئون فى داخلهم من الزعم بأن هناك من الفلسفات ما تستطيع اكتشاف حقائق الوجود بشكل نهائى وغير مسبق مثلما زعم إنجلز بالنسبة لفلسفة ماركس (الماركسية). فالأمر لايعدو لدى جارودى أن الماركسية ماهى إلا مجموعة من الأفكار الذكية لها القدرة على إصلاح الواقع وأنه يجب تعديلها إلى أقصى حد بالطريقة التى تقتضيها الظروف الواقعية المتطورة لهذا الواقع فالمسألة مسألة أفكار يجب التعامل معها بشكل براجماتى وليست مسألة نظرية تستطيع تفسير كل شىء وإصلاح كل شىء.. هذا كلام سفيه بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة الكبار. وكان من الطبيعى أن يُفصل جارودى أخيراً من الحزب الشيوعى نتيجة لذلك.

هل هم حقا ماركسيون؟!

يصف جارودى كتابه النظرية المادية فى المعرفة بأنه أسوأ كتبه ويقول أنه الكتاب الوحيد الذى منع إعادة طبعه بعد ما نفذ بعد عام واحد من ظهوره (١). هذا الكتاب قال عنه الأستاذ خالد محيى الدين أحد زعماء الماركسيين العرب إنه كان السبب فى انتمائه إلى الفكر الماركسى (٢).

ولكن الأمر الأخطر فى الموضوع هو مدى حقيقة انتماء الشيوعيين العرب للفكر الماركسى ومن ثم تمسكهم الحقيقى به، وهو الأمر الذى نحاول من خلاله أن نفسر لماذا يظل موقف هؤلاء الشيوعيين العرب من الماركسية كما هو مهما حدث لها من انتكاس أو سقوط فى معاقلها العالمية (٣).

فالأمر فى الحقيقة لا يتعلق كثيراً بما تقتضيه الموضوعية الفكرية أو الوعى بمتغيرات الواقع وانعكاسات ذلك على التطوير الفكرى للآراء والمذاهب الفلسفية لكى تتوائم مع ما كشفت عنه تجارب الشعوب من حقائق واحتياجات جديدة إنما الأمر يتعلق عندنا بقوم رأوا أن الانتماء إلى الماركسية هو السبيل إلى تحقيق ذواتهم فى عصر سابق كانت الدعوة فيه إلى الفكر الماركسى قرينة بالدعوة إلى العلمية والعقلانية والنضال والشرف والحقيقة ذاتها وأن ما دون ذلك من الفكر لم يكن يعنى سوى النقيض التام من كل هذه القيم العظيمة أى أنه لا يعنى سوى الجهل والتخلف والعمالة والخيانة والقتال نفسه. بكل ما تحمله الافكار الماركسية من اطلاقات ومصادرة وغطرسة.

وسريعاً ما انغمس هؤلاء فى ذلك الفكر إلى آذانهم وسريعاً أيضاً ما تقلدوا المناصب

---

(١) جولتى فى العصر متوحداً: صـ ١١٩.

(٢) ذكر ذلك الأستاذ جمال البنا فى كتابه الإسلام هو الحل.

(٣) هناك بالطبع بعض الاستثناءات من ذلك مثلما حدث للدكتور فؤدا مرسى بعد متابعته لتطورات الأحداث السوفيتية مع بريستوريكا جورباتشوف وهو ما جعله يتجه إلى كتابة كتابه الهام الرأسمالية تجدد نفسها.

ونالوا أعز الأوسمة وصاروا رواداً للفكر العربى المعاصر.

وحتى بعد أن زال ماكان الفكر الماركسى يحوزه من مكانة ومجد وجد هؤلاء الماركسيون العرب مكانتهم فى أجهزة الثقافة والإعلام كقادة مميزين فى الإتجاه العلمانى لهم سمعتهم الخاصة فى العداء المتطرف للحركة الإسلامية.

وهكذا فقد أقام هؤلاء مجدهم بل ووجودهم فوق أرضية الفكر الماركسى فكيف من الممكن أن يتخلوا عنه أو يعترفوا بما تأكد لدى منظريه أنفسهم من صدام الكثير من مقولاته مع الواقع وإعاقة الكثير من نظرياته لحركة التطور ذاتها.

إن المفكرين الحقيقيين هم أكثر الناس قدرة وجرأة على الإعتراف بما تثبته التجارب من أخطاء قد وقعوا فيها وما ينبغى أن يقوموا به من تطوير لأفكارهم ونظرياتهم على ضوء الحقائق الجديدة التى تتكشف لديهم يوماً بعد يوم.

أما الذين أقاموا بناءاتهم الفكرية الهشة بمواد مستوردة بالكامل من الفكر الغربى الماركسى وحاولوا إغراء الناس بالتحصن بها فإنهم لا يستطيعون الإعتراف بفداحة ما وقعوا فيه من أخطاء حمّلوا أتباعهم نتائجها خصوصاً أنهم استكانوا إلى تلك الأفكار وخلدوا إلى الراحة والركود فيها ولم يكلفوا أنفسهم مشقة البحث عن غيرها واكتساب القدرة على تطبيقها.

والخلاصة أن الأفكار الماركسية- وإن كان يمكن الإعتراف بمدى فشلها من قبل المنظرين الماركسيين العالميين، فإن الماركسيين العرب لا يملكون فى كتاباتهم إلا أن يعيشوا فى دوجماطيقية (جمود) فكرية لا يستطيعون التنازل عنها فهم لا يعرفون سواها فكيف يمكنهم استبدالها بغيرها فضلا عن أن التنازل عنها يعنى فى نفس الوقت التنازل عن مكانتهم التى أقيمت على أساسها(١).

---

(١) كتب الأستاذ أسامة خالد (وهو مفكر ماركسى سابق) أربعة مقالات عن موقف الماركسيين العرب بعد الانهيار الماركسى السوفيتى وضرورة مراجعة الذات وتأمل الواقع الفكرى الراهن والبحث عن دور حقيقى للفكر اليسارى ولم تستطع جريدة الأهالى لسان حال حزب التجمع مواصلة نشر هذه المقالات فتوقفت عن نشرها بعد المقالة الثانية.

مناقشة أفكار
الدكتور حسن حنفى

مناقشة أفكار الدكتور حسن حنفى

على القارىء الذى يتابع معنا رحلتنا فى فكر الدكتور حسن حنفى أن يتخلى عن الكثير من القواعد التى اعتاد انتظامها فيما يكتبه المفكرون من كتب.

ليس هذا من باب التشويه المبدئى، ولكن من باب التنبيه على الخصوصية الخاصة لهذا الفكر ومدى مايحمله من غرابة، حتى يكون عقل القارىء مؤهلاً للرحيل معنا فى هذا الفكر.

أما ماهو الاتجاه الفكرى الذى ينتمى إليه الدكتور ويدعو إليه، فهو أمر مثير للحيرة حقا والمتابع لفكر الدكتور من غير المتخصصين كثيراً مايتساءل: هل هو إسلامى أم هو علمانى؟

وعندما وجه إلىَّ هذا السؤال قلت: إن الأمر فعلاً مثيراً للتساؤل، ولكنى سأعمل على تحديد الموقف من هذا الفكر فى كتاب قريب، وهو الأمر الذى قمت به بالفعل فى كتابى: تزييف الإسلام.

وعلى الرغم من المشاكل العديدة المتعلقة بفكر الدكتور حسن حنفى الباعثة على التنافر، حتى بالنسبة للعلمانيين أنفسهم، مما يدعو للتساؤل عن مدى أهمية الوزن الحقيقى لهذا الفكر، الذى يصل أمر الموقف منه إلى الدرجة التى يصفه بها مفكر علمانى له ثقله كالدكتور فؤاد زكريا بأنه «حلقة متناقضات جنونية».

أقول على الرغم من كل ماسبق، فإن العلمانيين فى غمرة معركتهم مع الإسلام يدفعون بأى شىء له موقف مضاد من الإسلام أو مزيف له فى تلك المعركة، ومن هنا كان إدخال فكرالدكتور حسن حنفى فى زمرة كتبهم الزاعمة للتنوير. ولكن مالنا نظلم الدكتور حسن حنفى، وهل هناك فى الحقيقة مفكرون ذوو ثقل حقيقى للاتجاه العلمانى؟ نحن لانقصد التشويه، فالموقف أكبر من ذلك، ولكن دعونا نسأل هذا السؤال بكل موضوعية. نعم هناك الدكتور فؤاد زكريا، وكان هناك المفكر الراحل الدكتور فؤاد مرسى وقد يكون هناك ثالث أو رابع على الأكثر. ولكن حتى بالنسبة لهؤلاء فهل هناك من يحمل منهم مشروعاً فكرياً خاصاً يتوافق مع الواقع الحضارى لأمتنا.. أم أن الأمر لايعدو كونه نوعا من التهجين الطفيف لمدارس الفكر الغربى؟

قد لايكون مناسباً أن نسبق تناولنا لفكر الرجل بمثل هذه المقدمة، ولكن هناك أيضا أفكار يرتبط تناولها بذكر غيرها. على كل حال فإننا سنقدم هنا خلاصة لفكر الدكتور

توضح اتجاهه ومنهجه (إن جاز قول ذلك) وموقفه من الإسلام الذى يتحدد على أساسه موقف الإسلام منه. وسنركز بعد ذلك على دراسته المنشورة ضمن سلسلة ادعاء التنوير التى يقف وراءها العلمانيون.

الرؤية التى تحكم نظرة الدكتور حسن حنفى إلى الإسلام هى رؤية مادية صرفة، حيث ينظر إليه على أنه تراث حضارى كبير له استقلاله الخاص وله قدرته الفعالة فى التأثير على شعوب هذه المنطقة. وأهم مايميز فكر الدكتور حنفى عن غيره من الكتاب المستنيرين هو حماسه الشديد فى نقمته على مايراه ذا تأثير سلبى من مكونات ذلك التراث، وكذلك حماسه الشديد فيما يحاول بعثه مما يراه إيجابية من مكوناته. كما يتميز أيضاً بأن هذا القدر الإيجابى كفيل فى بعث هذه الأمة إذا أعيد صياغته من جديد بالطريقة التى تؤدى إلى تحقيق الأهداف أو الشكل الجديد المستهدف من ذلك البعث.

ويهدف الدكتور حنفى إلى اقامة مشروع ثورى اشتراكى مزعوم من نفس المناحى الايجابية التى يراها فى التراث الإسلامى، ومنهجه فى ذلك- إن جاز التعبير- هو طمس ماتعارف عليه الناس من حقائق الدين وتعاليمه وشرائعه، حيث يستبعد مالايراه صالحاً منها، ويعيد صوغ وتشكيل مايراه صالحاً بالطريقة التى يمكنه بها إقامة مشروعه المزعوم والخلاصة أنه يريد أن يضم مشروعه المزعوم من خلال توليفة فكرية من المذاهب الإسلامية المختلفة بحسب ماتقتضيه الاحتياجات العصرية المحددة بشكل مسبق، وليس البناء على أساس موضوعى من الدين ذاته.

وأهم مايميز فكر الدكتور هو وضوح منهجه البراجماتى -الذى يتبعه فى إقامة مشروعه- وضوحاً تكاد تتطابق معه بعض العبارات التى يعرض بها منهجه مع بعض عبارات وليم جيمس تماماً.

خذ مثلا حديثه عن منهجه فى إقامة مشروعه عن التراث والتجديد. يقول الدكتور حسن حنفى(١): «*مهمة التراث والتجديد إذن هى إعادة كل الاحتمالات القديمة بل ووضع احتمالات* جديدة، واختيار أنسبها لحاجات العصر، إذ لايوجد صواب وخطأ نظرى للحكم عليها، بل لايوجد إلا مقياس عملى فالاختيار المنتج الفعال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار

---

(١) التراث والتجديد.

المطلوب. ولايعنى ذلك أن باقى الاختيارات خاطئة، بل يعنى أنها تظل تفسيرات محتملة لظروف أخرى وعصور أخرى ولت أو مازالت قادمة».

أى أن الأفكار المقبولة من التراث هى أنسب الأفكار التى يمكنها تلبية حاجات العصر بشكل عملى.. أى أنها الأفكار التى من الممكن أن تستخدم كأداة لبلوغ أهداف حددتها سلفاً حاجات العصر ومطالبه.

قارن ذلك بقول جيمس(١): «إن الحقيقى فى أوجز عبارة ليس إلا النافع الموافق للمطلوب فى سبيل تفكيرنا تماماً، كما أن الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب فى سبيل مسلكنا، وحيازة الحقيقة بعيدة كل البعد عن أن تكون غاية فى ذاتها، فهى لاتزيد عن كونها مجرد وسيلة أو إرادة أولية لبلوغ الإشباع والرضا والسرور.. كما أن الحقيقة نفسها فى حالة تغير وتبدل وانتقال».

وقبل أن ننتقل إلى شاهد آخر على تطابق منهج الدكتور حنفى مع المنهج البراجماتى، أحب أن أسجل مدى ماتحمله عبارته السابقة من اللاموضوعية والتناقض مع الكثير من أفكاره الأخرى، وقبل كل ذلك مدى مايحمله ذلك المنهج من الظلم للإسلام وحضارته. إن الدكتور يريد أن يأخذ من التراث (أى من الإسلام ولكن بمصطلح مموه) مايتوافق مع العمل على تلبية حاجات العصر. ومن المفهوم أن حاجات العصر هذه ماهى إلا ناتج موضوعى لعملية التبعية واللحاق اللامتوائم بركب الحضارة الغربية، فهناك عدة مصادر للحاجات:

حاجات ناتجة عن تصور الحضارة الغربية للكون وعلاقة الإنسان به، وهى فى الغالب حاجات مادية كمية تتوافق مع الايديولوجية المادية لتلك الحضارة. وهناك حاجات جاءت كنتيجة للمشاكل التى أفرزها تطبيق تلك الحضارة على الواقع العملى، وماتنطوى عليه من تناقضات داخلية، وهناك حاجات أفرزها عدم تواءم واقعنا الموضوعى الذى ينتمى لحضارتنا الإسلامية مع الاستيعاب الحضارى والاستيراد غير المنضبط من الحضارة الغربية بما تنطوى عليه من مشاكل.

ومن الظلم أن نحاكم الإسلام -حتى من الناحية الموضوعية والحضارية وليس من الناحية الأيديولوچية العقائدية- بمدى تلبيته لتلك الأنواع من الحاجات.

---

(١) الراجمانية.

إن الإسلام غير مطالب إلا بتلبية الحاجات التى تفرزها حضارته هو وتصوره هو للإنسان وعلاقته بالله والوجود، وليس بتلبية الحاجات التى تفرزها تصورات الحضارات الأخرى وحل المشاكل التى تنتج عن تطبيقها أو عن عملية تلقيحها لواقع مغاير لها.

وننتقل الآن إلى الشاهد الآخر، وهو شاهد يتعلق بالتصور العقائدى الجديد الذى يريد الدكتور حنفى إقامته. يقول الدكتور(١):

«فالله الواحد الذى ليس كمثله شيء والذى لايرى ويرى كل شيء، ليس هو بالضرورة التصور الوحيد لله كما نعلم من تاريخ العقائد، وهناك الله الحسى المجسم، محل الحوادث، عند الكراسية والمشبهة على اختلاف فرقهم.

وليس بالضرورة أن يكون التصور الأول صحيحاً والثانى باطلاً، إذ يعكس التصوران صراعا قويا، قوة السلطان الذى ليس كمثله شيء وقوة المعارضة التى تجعل حركة التاريخ جزءا من الألوهية.

أما الصفات التى تجعل الله يسمع ويرى ويبصر كل شيء، فقد تمت صياغتها من أجل استخدام سياسى خالص للسلطة، التى هى بدورها ترى وتسمع وتبصر كل شيء.

علم العقائد إذن اختيارات سياسية محضة وليس علماً مقدساً، وكل ظروف تفرض اختياراتها، وقد تتم تحت ظروفنا الحالية اختيارات أخرى.. قد يكون من صالح الأمة الآن الدفاع عن الله وتصوره باعتباره أرضا درءا للإحتلال وتحريراً للأرض».

أى أن التصور الإلهى نفسه يجب أن يخضع للمتطلبات والاحتياجات التى يقتضيها العصر ومشاكله.

قارن ذلك بقول وليم جيمس(٢): «إننا بدلا من أن نتساءل عما يسير الأشياء وهل هى المادة أم الله، يجب أن يكون تساؤلنا كالتالى: ماهو الفرق العملى الذى يمكن أن يحدث الآن إذا قدر للعالم أن تسير دفته بواسطة المادة أو بواسطة الله؟ إننا فى مقدورنا أن نتمتع بإلهنا إذا كان لدينا إله».

---

(١) دراسات إسلامية.

(٢) البراجمانية.

أما حديثه عن أثر الاستبداد السياسى فى صنع التصورات العقائدية فى الإسلام فإنه لا يستند على أى حقيقة تاريخية واقعية.. واستقلال مذاهب أهل السنة والجماعة على وجه الخصوص فى العقيدة عن السلطات الحاكمة لايمكن الطعن فيه. ولقد كان موقف الإمام أحمد من الخليفة المأمون فى مسألة خلق القرآن خير شاهد لذلك.. إلا أن العبارة وغيرها من العبارات الأخرى تعكس أثر الفكر الماركسى فى تحليلات الدكتور حنفى لحقائق الدين.

وأغرب مافى الأمر أن موقف الدكتور حنفى فى تحليله الماركسى للحقائق الدينية أو فى منهجه البراجماتى فى إقامة مشروعه القومى، يتناقض تماماً مع موقفه من التراث الغربى وظاهرة التغريب بوجه عام، فهو يذهب فى بعض كتاباته إلى أن التراث الغربى هو تراث «محلى مثل أى تراث آخر»(١).

ويدين ظاهرة التغريب فى حياتنا الثقافية إدانة بالغة، فيذهب إلى رفض «اعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضارى ولانمط سواه، وأن على كل شعب تقليده والسير على منواله. وكذلك اعتباره ممثل الإنسانية جمعاء وأوروبا مركز الثقل فيه، وأن تاريخ العالم هو تاريخ الغرب وتاريخ الفلسفة هو تاريخ الفلسفة الغربية. وكذلك اعتبار الغرب هو المعلم الأبدى و«اللاغرب» هو التلميذ الأبدى، وأن العلاقة بينهما أحادية الطرف: أخذ مستمر من الثانى وعطاء مستمر من الأول، فيجرى التلميذ لاهثاً وراء المعلم ولن يلحق به.. وكلما جرى ازدادت المسافة اتساعاً حتى يدرك الصدمة الحقيقية فيقع»(٢).

ويقول أيضاً: «لم يعد أحد قادراً على أن يكون مثقفاً إن لم يكن له مذهب ينتسب إليه. ولقد خلق ذلك بؤرا وفئات ثقافية معزولة لدى الشعوب غير الأوروبية بحيث تكون مناصرة للغرب وجسراً لانتقاله. وتنتهى هذه الفئة إذا ماتولت الحكم بموالاة الغرب، فيتحول التغريب الثقافى إلى عمالة سياسية».

هذا كلام رائع وكأن الذى خطه يراع مفكر إسلامى مجدد، ثائر على مايؤدى إليه شعور العلمانيين بالدونية إلى مايقومون به من دور تخريبى عميل للغرب. وبالرغم من هذا فإن الأفكار التى سنوردها للدكتور حنفى نفسه ستكشف -بشكل قاطع- إلى أى مدى إنطباق

---

(١) التراث والتجديد.

(٢) دراسات فلسفية.

تلك المواقف الفكرية التى يهاجمها عليه هو شخصياً.

ومادية الدكتور حنفى تطبع على كل شىء ماركسيه معلنة لا خفاء فيها ولا تعجب من هذا، فالإسلامية التى يدعيها هى أقرب إلى غطاء شفاف تبرز منه معالم ماركسيته الحمراء بشكل فج.

فكل شىء لديه يحدث كرد فعل للمادة، ولايوجد أى نمو طبيعى للفكر أو الدين. ـ فالأنبياء رد فعل لظروف تاريخية خاصة، والفكر الإنسانى رد فعل، وجو تاما (بوذا) رد فعل، «كما أن القول بأن المعاد خارج العالم هو من أجل أن يؤسس الإنسان ملكوته خارج العالم وبعد الموت. أما داخل العالم وقبل الموت فهو حق السلطة القائمة لاينازعها فيه أحد»(١).

«ونتيجة لذلك وانتظاراً لهذا التعميم، زكينا النفس عزاء لها أو تعويضاً عن مآسيها فى الدنيا، وأهملنا البدن الذى سيفنى ويتحلل إلى غير رجعة، انتظاراً للأبدان التى لاتتحلل فى الجنة والتى لايشوبها جوع أو عرى أو مرض أو هزال، فنشأت لدينا فى الدنيا مشاكل البدن من فقر وجوع ومرض وعرى وعراء»(٢).

فهكذا ترى النظرية المادية الماركسية المسبقة تصادر الواقع المتمثل فى التراث الثورى الإسلامى فى العالم الأرضى بصفة دائمة، ولذلك فالإفتئات على الواقع التاريخى يأتى كنتيجة حتمية لذلك المنهج كما هو مألوف لدى الماركسيين، وهم لهم فى ذلك مسالك عجيبة. وبالنسبة للدكتور حسن حنفى بالذات فلا نستكثر عليه أى عجب. أنظر مثلاً إلى قوله عن عقائد الفرقة الناجية (يقصد أهل السنة والجماعة): «فالله الواحد الذى ليس كمثله شىء والذى لايرى ويرى كل شىء، ليس هو بالضرورة التصور الوحيد له كما نعلم من تاريخ العقائد، وهناك الله الحسى المجسم، محل الحوادث، عند الكراسية والمشبهة على اختلاف فرقهم وليس بالضرورة أن يكون التصور الأول صحيحا والثانى باطلا.. إذ يعكس التصوران صراعا قويا، قوة السلطان الذى ليس كمثله شىء وقوة المعارضة التى تجعل حركة التاريخ جزءا من الألوهية. أما الصفات التى تجعل الله يسمع ويرى ويبصر كل شىء فقد تمت

---

(١) دراسات فلسفية.

(٢) دراسات إسلامية.

صياغتها من أجل استخدام سياسي خاص للسلطة، التى هى بدورها ترى وتسمع وتبصر كل شىء»(١).

وهو يعتبر أن هذا الموقف من أهل السنة هو السبب فى انتشار مذهبهم، على أساس أنه يمثل عقائد السلطة لذلك فهو ينحاز إلى أى مذهب تمثله أى فرقة أخرى من الفرق المناوئة لأهل السنة، على أساس أنها إحدى القوى التى تمثل قوة المعارضة التى ينحاز إليها على الدوام .ومع أن هذا افتئات آخر على أهل السنة الذين لهم من الشواهد التاريخية على معارضتهم للبغاة من الحكام ماينقض الافتراء عليهم بممالأتهم لهؤلاء الحكام بشكل قاطع، إلا أن هناك مفارقة تبعث على التأمل، وهى أن انتشار مذهب أهل السنة جعل الدكتور يتهمهم بممالأة الحكام.. فماذا لو لم يكن مذهب أهل السنة قد حقق هذا الانتشار؟! فى الغالب فإن الدكتور كان سيعلل ذلك بأنه يعود إلى ضعف حجتهم، وإذا كان فى النفس شىء بطل العقل وسقط المنطق: والأمر الحاسم فى كل ذلك هو أن هذه الصفات التى ذكرها الدكتور وردت فى القرآن الكريم بأسلوب لايقبل التأويل، ولم ينفرد أهل السنة فقط بالاعتقاد بها، وإنما هو أمر يجمع عليه أهل السنة والمعتزلة والشيعة والخوارج وأى فرقة لم يصل بها شطحها إلى درجة الارتداد عن الإسلام. ولكن الخطأ فى التخصيص أو التعميم هو أمر كثيراً مايقع فيه الدكتور حنفى عند تدليله على صحة الأفكار التى يستهدف الوصول إليها.

وهذا الذى ذهب إليه يقرره الدكتور حنفى فى بعض المواضع بشكل حاسم كقوله(٢): «إن التراث والتجديد ليس عملا للبرجوازية حتى ولو كانت وطنية، بل هو عمل لطليعة الطبقة العاملة، لأنه إعادة لتفسيرات التاريخ من وجهة نظرها وبناء على متطلباتها» ..فقوله «إعادة لتفسيرات التاريخ من وجهة نظرها» قول حاسم فى أنه يفسر العقائد والحقائق الإسلامية من المنظور الماركسى. أما قوله «وبناء على متطلباتها»، فهو قول حاسم أيضاً فى أن منهجه فى بناء مشروعه هو المنهج البراجماتى. وفى هذا الإطار يقول(٣) أيضا: «ليس للعقائد صدق داخلى فى ذاتها، بل صدقها هو مدى أثرها فى الحياة العملية وتغييرها للواقع، فالعقائد هى موجهات للسلوك وبواعث عليه لا أكثر».

---

(١) دراسات فلسفية.

(٢)، (٣)، التراث والتجديد

وهذه الأسس التى يقوم عليها فكره تؤدى إلى نتائج عجيبة تالية، فهو يعمل على علمنة كل ماهو إسلامي ثم على ماركسيته فى خطوة تالية، وهذا أمر يخوض فيه الكثيرون غيره.. لكن أعجب من هذا هو مايحاول أن يقوم به على الجانب الآخر من أسلمة لكل ماهو علمانى، بل للعلمانية ذاتها، بل إنه- وهذا أعجب العجب- يحاول أن يؤسلم الإلحاد ذاته.

يقول الدكتور(٢): «نشأت العلمانية استرداداً للإنسان لحريته فى السلوك والتعبير، وحريته فى الفهم والإدراك، ورفضه لكل أشكال الوصايا عليه ولأى سلطة فوقية إلا من سلطة العقل والضمير! العلمانية إذن هى أساس الوحى، فالوحى علمانى فى جوهره والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ». وكونه يقول إن الوحى علمانى فى جوهره، يجعلنا لا نستغرب من أرائه شيئا، ويكون من السفاهة أن يطالبنا أحد بالرد عليها حتى ولو جاء فيها قوله(٣) «الإلحاد هو المعنى الأصلى للإيمان، لأنه رد فعل على الإيمان المتحجر المكتفى بذاته الذى يكفى المؤمنين شر القتال» لكن السؤال الذى يطرح نفسه بإلحاح: هل من المعقول أن يكون هذا فكرا موضوعيا، بل أن يكون جانباً من مشروع فكرى كبير؟ وإلى من يتوجه الدكتور حنفى بمثل هذا الكلام؟! مَنْ من البشر من الممكن أن تجتذبه مثل هذه الدعوة؟!

أعتقد أن المسألة ليست أكثر من بلبلة وتخريب.

وبمثل هذه الصراحة التى يتسم بها الدكتور حنفى، يقدم لنا خطته فى التعامل مع النصوص بالتأويل فيقول(٤): «التأويل ليس استنباطاً موضوعياً لحكم من الآية، بل هو وضع الخاص الانفعالى فيها لإيجاد مبرر لها.

وهو موقف هوى وليس نموذجا عاما للفعل الانسانى كما هو الحال فى أسباب النزول. التأويل إذن هو إيجاد الوقائع داخل الآية حسب الهوى. والهوى ليس فردياً فقط بل هو تعبير عن موقف نفسى اجتماعى، سواء لمجتمع الاضطهاد أو مجتمع الغلبة، يتجه نحو الأعماق، ويكشف أبعاد الذهن فيصبح مبرراً للوضع النفسى والإجتماعى للمتأول»

ومن المنطلقات السابقة يكون من الطبيعى جدا اصداره لمثل هذه الفتوى: «لايكفر أحد فى الإطار النظرى وهو التوحيد والعدل، أى العقليات، والأولى لايحدث ذلك فى السمعيات

(١)، (٢)، (٣) المرجع السابق.

(٤) من العقيد إلى الثورة: المجلد الخامس: الإيمان والعمل- الإمامة

التى ليس فيها يقين أصلاً. إن التناقض فى القول والخلاف فى النظر ليس كفراً. فليس لأحد قول إلا وله قول مخالف.. فكلنا راد وكلنا مردود عليه. وليس ذلك وقوعاً فى تكافؤ الأدلة أو فى النسبية، بل هو مراعاة لتعدد الأطر النظرية مع وحدة العمل والسلوك. إن التكفير النظرى هو سلاح مشهر باستمرار فى مواجهة الخصوم».

إن هؤلاء يريدون أن يقولوا مايشاءون ويخربون إسلامنا كما يشاءون ويظلون مع ذلك مجتهدين لايخالفون الإسلام فى شىء، مع أن ذلك لايتناقض مع الإسلام فقط، ولكنه أيضاً يتناقض مع المنطق العقلى السليم والموضوعية العلمية التى يجب أن تعمل المحاورات الفكرية على أساسها.

المنحى التحايلى للدكتور حسن حنفى:

قلت فيما سبق أن الدكتور حنفى هو أكثر الكتاب المستنيرين صراحة وحسماً فى منهجه وفى كتاباته التى يعبر بها عن هذا المنهج، ولكن لايعنى ذلك أن الدكتور حنفى يعلن على الملأ تناقضه التام مع الإسلام وعقائده وشرائعه وتعاليمه، وإنما هو أيضا له منحاه التحايلى الذى يتخذه كستار تبريرى.. وإن يكن من غير المتصور أن يكون هو نفسه لايدرك مدى وهنه فيما يريد أن تفعله مجاهداته الفلسفية من عملية طمس كامل لمعالم الإسلام، والمزج بين المواد الفكرية للفرق المختلفة التى تنتسب إليه، ومحاولة صياغتها من جديد بما يتوافق مع مشروعه الفكرى الذى يريد إقامته بها، والذى يتفق فى نفس الوقت مع الإحتياجات العصرية التى حددتها الأهداف المادية للحضارة الغربية ومضامينها الفكرية وتناقضاتها الذاتية، بل وتناقضاتها مع الواقع الحضارى لأمتنا.

وهذا المنحى التحايلى يستخدمه الدكتور حنفى فى تبرير الموقف المبدئى لمنهجه، ولذلك فهو لايعيد الحديث عن استخدامه له فى خطواته التالية أو فى كل موقف أو رأى يؤدى إليه تطبيقه لذلك المنهج. ويتلخص هذا الأمر فى زعمه بأنه يتعامل مع التراث ولايتعامل مع الدين. فقضية تجديد التراث إذن «ليست قضية دينية بل قضية إجتماعية أو سياسية أو فنية أوتاريخية»(١).

---

(١) التراث والتجديد.

ويريد أن يجعل من ذلك منطلقاً يحاول أن يصل به إلى هذه النتيجة «ومن ثم كانت أحكامنا على التراث بالرفض أوالقبول أحكاماً لاتمس الدين فى كثير أو قليل، وكان اختيارنا من التراث لايؤدى إلى تكفير أو تضليل فى الدين»(٢)

ولكى يفوت الفرصة على من قد يحاول مطالبته بتحديد موقفه الحاسم من الدين ذاته يستطرد قائلاً(٣): «فالدين ذاته أصبح تراثاً لأن الدين قد تمثلته جماعة وحولته إلى ثقافة طبقاً لمتطلبات العصر»، ثم يستتبع ذلك بهذا الموقف الحاسم: «لايوجد (دين فى ذاته) بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر فى لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويرها طبقاً للحظة تاريخية قادمة».

وهكذا أراد أن يجد لنفسه مخرجا لتبرير هجومه العنيف على حقائق الدين، بحجة أنه يتعامل مع التراث وليس مع الدين، ثم ثنى ذلك بأن جعل من الدين ذاته تراثاً وكأنه يريد أن يقول: إننى لم أقصد بما قلته أولاً إلا المخرج التبريرى، ولكن من يفهمون كلامى يدركون جيدا أن الهدف الجوهرى من هجومى هو الدين ذاته.. ثم عاد فأنكر أن يكون هناك استقلال «للدين فى ذاته» لكى ينوه بذلك إلى الموقف الأساسى الذى ينطلق منه كل فكره وأغلب فكر المستنيرين بوجه عام، وهو أن الدين نفسه جزء من التراث، أو بقول أكثر دقة إن الدين صناعة حضارية يتضمنها تراث أمة ما من البشر وليس وحياً من الله .وهو يدعم ذلك المنحى التبريرى بتناوله لحقائق الدين وشرائعه وتعاليمه على أنها علوم الدين وليست الدين ذاته.. وكونها علوما فإن ذلك قد يجعل الدعوة إلى تجديدها أمراً مستساغاً، ويجعل مايريد القيام به من عملية إبدال وإحلال داخلها أمراً قد يدفع عنه –ولو قليلاً– الاتهام بالاصطدام بحقائق الدين وشرائعه وتعاليمه. فهو يتناول التوحيد على أنه علم التوحيد، وأصول الفقه على أنها علم أصول الفقه، والحديث على أنه علم الحديث.. وهكذا. ثم بعد ذلك يعمل على هدم كل ذلك مدعياً أنه يصطدم مع علوم الدين وليس مع الدين.

إن هؤلاء الكتاب يريدون أن يحاكموا الإسلام بمعايير من عند أنفسهم، ثم يريدون ألا يحكم على مواقفهم تلك من الإسلام إلا بمعايير من عند أنفسهم أيضاً، وبذلك يكونون قد تحرروا من أى قيد أوالتزام فى التعامل مع الإسلام من الممكن أن يحكم به على صحة

---

(١)، (٢)، (٣) المرجع السابق.

مواقفهم تلك.. فأين ذلك من الموضوعية الفكرية؟ وكيف يمكننا بذلك أن نقيم فكراً موضوعياً أياً كان اتجاهه؟

إنه لن يجدى الافتئات على الدين شيئاً إلا عند الذين يجعلون من الهراء منهجهم، لأن هناك أصولاً دينية حاسمة لايمكن إنكار ديمومية تمثيلها للدين، مهما حاول البعض إدعاء قابلية تلك الأصول للتطور.

فمن أراد الموضوعية العلمية حقا، فعليه أن يعلن موقفه الحاسم من تلك الأصول ويقدم آراءه النقدية لها على أساس ذلك الموقف الحاسم، بدلاً من التحايل والخداع الساذجين اللذين يتناقضان تماماً مع الموضوعية. وكيف من الممكن أن يجيء صاحب مثل هذا الفكر لكى يقول لنا بعد ذلك فى تبجح لايحسد عليه: إنه لايتناقض مع الإسلام.

أما مايقوم به من إعادة تشكيل وصياغة لتلك الأفكار، فإن ذلك لايقيم مشروعاً فكرياً ليس فقط لعدم تجانس أهداف ذلك المشروع مع المواد الفكرية المكونة له، ولكن -وقبل كل ذلك لانعدام المنهج البنائى الذى يقوم بالربط بين هذه الأفكار.

وغاية مايمكن قوله بالنسبة لمشروع الدكتور حنفى المزعوم إنه يقدم مشروعاً تبريرياً معلناً، يحاول به تسويغ الأفكار الماركسية بالمزج العجيب بين المواد الفكرية للفرق التى تنتسب للإسلام بمختلف اتجاهاتها، ومهما كان التناقض بينها واضحاً، ومهما كان ضلال تلك الأفكار وتناقضها البين مع الإسلام ذاته. ولهذا فمن غير المجدى لنا أن نتساءل عن شكل هذا المشروع أو عن معالمه أو حتى عن الأصول الفكرية التى يقوم عليها.. فتحديد ذلك هو ضرب من الاستحالة لأن البناء الموضوعى ومايتعلق به من ترابط وتدرج فكرى، هو أمر قد يكون مبتوراً تماماً من فكر الكاتب. وهذا الذى ذهبنا إليه لا يمثل وجهة نظرنا فقط، ولكن هناك من العلمانيين أنفسهم من يذهب إلى ماهو أكثر من ذلك، فالدكتور فؤاد زكريا بعد أن يورد مجموعة من النصوص للكاتب مثل «إن لفظ الله ينطوى على تناقض داخلى»، «الإلحاد هو المعنى الأصلى للإيمان»، «العلمانية إذن هى أساس الوحى» يعلق على ذلك فيقول(١):
«هذه النصوص التى اقتبستها من أحدث ماكتب المؤلف تقدم لنا فكرة عن الجو العقلى الذى يعيش فيه. وإذا فرضنا أن مؤرخاً أراد فى المستقبل أن يحدد الموقف العام لحسن حنفى

(١) الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية.

من هذه المسألة، فهل سيظل هذا المؤرخ محتفظاً بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا في حلقة المتناقضات الجنونية التي تدور فيها معالجته للموضوع؟».

وقد يكون هذا الكلام للدكتور فؤاد زكريا هو التفسير الوحيد للتناقض الداخلي الذي تتضمنه عبارتي في وصف فكر الدكتور حسن حنفي، والتي تقول: إنه مشروع خداع معلن.

كتاب المواجهة (دعوة للحوار)

لقد قدم العلمانيون فى سلسلة (المواجهة) التى أرادوا بها مواجهة المد المتصاعد للإسلاميين كتابا للدكتور حسن حنفى بعنوان «دعوة للحوار»، وهو مجموعة من الفصول انتقاها المؤلف من كتابه «الدين والثورة فى مصر» (١٩٥٢– ١٩٨١)، الجزء الثامن «اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية» ص٧٧– ٢٢٩. ولايخرج ماجاء بهذه الفصول عن نفس محتوى فكر الدكتور الذى تحدثنا عنه. فعندما يعرض للخلاف بين التيارين الإسلامى والعلمانى اللذين يدعو للحوار بينهما، يذهب إلى أن هذا الخلاف خلاف فى الشكل وليس في المضمون.. «فعندما يستعمل الفريق الأول «الله» مشيرا إلى أغلى ما لديه وأعلى قيمة عنده، فإن الفريق الثانى يستعمل لفظ الحرية باعتبارها المطلب الأول. خطأ الفريق الأول إذن هو أنه استعمل لغة قديمة دون أن يبرز فيها مطلب العصر.

..وإذا ما تحدث الفريق الأول عن الدين، فإن ذلك يعنى الأيديولوجية التى يتحدث عنها الفريق الثانى، وإذا ما تحدث الأول عن أمور المعاد أو ما يسمى بالأخرويات ومايحدث فى نهاية العالم بعد الموت، فإنه المستقبل عند الفريق الثانى وماسيحدث فى العالم فيما بعد. وإذا مااستشهد الفريق الأول بقصص الأنبياء، فإنه هو مايفعله الفريق الثانى باستشهاده بالتاريخ. وإذا ماتحدث الفريق الأول عن الإيمان والعمل فهو مايقصده الفريق الثانى بالحديث عن النظر والعمل، وإذا ماتحدث الفريق الأول عن الإمامة والخلافة فإنه هو مايقصده الفريق الثانى بحديثه عن الدولة والسلطة، وإذا ماتحدث الفريق الأول عن النبوة فإن هذا مايعنيه الفريق الثانى بحديثه عن الزعامة وتجنيده الجماهير وقيام الثورة وبناء الحزب وتأسيس الدولة. ولايعنى ذلك أن المعنى عند الفريقين واحد، ولكن يعنى فقط أن موضوع الحديث واحد، ولكن بلفظين مختلفين، فلا فرق بين أن يقول الفريق الأول «محمد رسول الله» وبين أن يقول الفريق الثانى «محمد رسول الحرية» فالله هو الحرية، إنما الخلاف فى اللفظ.. «الله» لفظ قديم و«الحرية» «لفظ جديد»(١).

هكذا يعرض للمسألة بكل هذه البساطة، وتفسير ذلك أن هذه الأمور عنده متجردة من محتواها العقائدى وعند ذاك تعد مجرد أدوات فكرية للتغيير. إذن فلم يعد هناك داع

---

(١) دعوة إلى الحوار: ص٨،٩.

لاستخدام تلك الألفاظ التى يستخدمها الفريق الأول، فقد صارت الفاظا قديمة لا تناسب العصر، فالمسألة هنا تتعلق فى الأساس بالنظرة إلى تلك الأمور: هل هى عقائد أم هى ناتج فكرى لتطور حضارى معين فى ظروف تاريخية محددة؟ فلو كان الدكتور ينظر إليها النظرة الأولى ماكان ليستطيع أن يدعى اتفاقها فى المضمون مع مقولات الفريق الثانى العلمانى ويدعو إلى استبدال ألفاظها بألفاظ هذا الفريق. ولكن لأنه ينظر إلى تلك الأمور هذه النظرة الثانية فقد سهل عليه إدعاؤه وسهلت عليه دعوته. ولم يعد غريباً أن يقول: «ومن ثم كانت الإشتراكية هى المضمون الوحيد لشعار «قرآنية، قرآنية».. أى القرآن بتفسير اشتراكى»، ولكن مايثير الحيرة لدينا هو ذلك السؤال الذى نردده كثيراً: لمن يوجه الدكتور مثل هذا الكلام؟!؟!.

إنه من الجنون أن يوجه الدكتور مثل هذا الكلام إلى الإسلاميين. أما العلمانيون فإنهم يدركون أنه ليس هناك أمل فى التقارب بينهم وبين الإسلاميين على هذه الأسس التى يدعو إليها الدكتور.. إذن فهل الأمر ليس أكثر من بلبلة فى فكر بعض السذج من المثقفين، أم أنه مجرد تعبير عن مرحلة من الانحطاط الفكرى لدى العلمانيين؟

ولكن حتى لو تناولنا الأمور على أساس نظرة الدكتور السابقة، فإن كثيراً من عمليات الإحلال التى يدعو إليها غاية فى الشطح، وهو الأمر الذى يتسبب فى نفور العلمانيين أنفسهم من أفكاره.. فكيف من الممكن أن أقول إن الفرق بين «الله» و«الحرية» هو أن «الله» لفظ قديم وأن «الحرية» لفظ جديد؟ فالبديل الفلسفى «المطلق» للفظ «الله» الدينى محتواه الفكرى أكبر كثيراً من المحتوى الفكرى للفظ الحرية.

أما عمليات الإحلال فى المضمون التى يدعو إليها داخل نفس ألفاظ الفريق الأول، فإنها تحتاج لأناس غير أسوياء لكى يقتنعوا بها. مثال ذلك قوله: «الإشتراكية هى المضمون الوحيد لشعار «قرآنية، قرآنية» أى القرآن بتفسير اشتراكى»(١).

دع الآن مايدعو إليه الدكتور أياً كانت درجة شططه، وانظر إلى هذه المصيبة الكبرى: إنه فى مواقف أخرى ينعى على من يقومون بنفس الدور الذى يدعو إليه موقفهم هذا. فيتحدث عن موقف الماركسية التقليدية فى مصر من الإسلام فيقول: «كان الإسلام فيها ديناً مثل كل

---

(١) دعوة للحوار: ص٦٤.

الأديان مثل المسيحية الأوروبية. كهنوت وعقائد ورجال دين وخرافة، أفيون للشعب يجب التخلص منه والاتجاه إلى رحاب العلمانية وسلطان العلم وميدان الطبيعة. لقد سبقنا الغرب ومازلنا نحن نتخوف ونحن سائرون إلى ماانتهى إليه لا محالة، أو على أكثر تقدير الإسلام دين تقدمى متصل بالحياة وواقعيته مشهود بها وعلمانيته مؤكدة، لأنه ليس به رجال دين، ولكن ليس به شريعة مفصلة تكفي لجزئيات الحياة. به مبادىء عامة يمكن تفصيلها حسب كل عصر، ومن ثم لايمنع الإسلام من الاستعارة والاقتباس لأى نظم أو قوانين لاتتعارض مع هذه المبادىء العامة، كما استعار من قبل من القانون الرومانى والقانون الفارسى والقانون البيزنطى. وعلى هذا النحو يمكن اقتباس بعض القوانين الماركسية فى الاقتصاد أو السياسة أو الاجتماع مادامت لا تتعارض مع مبادىء الإسلام العامة».

بماذا يصف الدكتور موقف الماركسية التقليدية التى يتحدث عنها على ماجاء فيه من أخطاء؟!

يقول الدكتور: (١)«هذا الموقف فى حقيقة الأمر يقلل من شأن الشريعة الإسلامية ويتجاهل تنظيمها لشتى نواحي الحياة الاجتماعية، وأن الاستنباط يغنى عن الاقتباس، وأن الاجتهاد يستبعد الاستعارة ويضاد التقليد. بل إنه موقف انتهازى خالص يريد باسم الإسلام تبنى الماركسية وإفساح المجال لها من داخل الإسلام».

ياسبحان الله!!..

أليس هذا الموقف من الإسلام الذى وصفه يكاد يتطابق تماماً مع موقفه هو الذى عرضنا له فيما سبق؟!.. وألم يكن رده على هذا الموقف صالحاً للغاية للرد على أفكاره هو نفسه، خصوصاً قوله: «إنه موقف انتهازى خالص يريد باسم الإسلام تبنى الماركسية وإفساح المجال لها من داخل الإسلام».

كم هو حجم الاحتيال والتناقض والخلل فى فكر هذا الرجل؟!؟!.

ولكن فكر كيفما تشاء وقل ماتشاء، فمادمت لك موقف حقيقى معاد للإسلام فسوف يهتف العلمانيون باسمك، وسوف يلقبونك بعد ارتفاع العمر بالمفكر الكبير، حتى ولو كانوا هم أنفسهم غير مقتنعين بأى شىء مما تقوله.

---

(١) دعوة للحوار

جهل أم تزوير؟
ظلام أم تضليل؟

حديث الدكتور حنفى عن الأصول العلمية الإسلامية يجعلنا نتساءل: هل هو حديث قائم على الجهل أو التغافل أم أن التزوير هو المقصود الحقيقى من هذا الحديث، أم أن الأمر لايعدو كونه جملاً تسرد داخل حديث طويل تتتابع فيه عباراته كيفما اتفق؟!..

خذ مثلاً قوله:

«جعل القدماء كل الحجج النقلية ظنية، وأن كل النصوص مهما تضافرت على شىء فإنها تظل ظنية ولا ترتقى إلى مرتبة اليقين، فاليقين لايحدث إلا بالعقل»(١).

فمن هؤلاء القدماء الذين يقولون مثل هذا الكلام؟!.

إنه من أوليات علم أصول الفقه أن القرآن حجة قطعية والسنة المتواترة حجة قطعية. يقول الإمام محمد أبو زهرة(٢): «قال جمهور العلماء إن الحديث المتواتر يوجب العلم اليقينى الضرورى كالعلم الناشىء من العيان.. والأحاديث المتواترة الاحتجاج بها فى قوة الاحتجاج بالقرآن».

بل إن الإجماع الصريح- وهو فى النهاية نقلى- حجة قطعية أيضا. يقول الإمام محمد أبو زهرة(٣) عن الاجماع الصريح: «وهذا النوع من الإجماع حجة قطعية باتفاق فقهاء الجمهور الذين قرروا أن الاجماع حجة شرعية».

وهذا مثل آخر.. يقول الدكتور حنفى:

«أما شروط المجتهدين عند القدماء فشرطان:

الأول: العلم بقواعد اللغة العربية.

والثانى: العلم بأسباب النزول حتى يمكن للمجتهد فهم الأصول. ولكن ذلك لايكفى بل لابد من إضافة الوعى بمصالح الأمة والانتساب إلى وعى أغلبيتها المحرومة والتعبير عن مصالح غالبيةالمسلمين»(٤)

فمن أين أتى الدكتور بمثل هذا الكلام ثم نسبه ظلماً وافتراءً للقدماء. يقول الإمام

---

(١) دعوة للحوار .

(٢) أصول الفقه: ص٩٩.

(٣) المرجع السابق ص١٩١..

(٤) دعوة لحلوار: ص ١٣٧

الشوكانى(١) عن شروط الإجتهاد:

«الأول: أن يكون عالماً بنصوص الكتاب والسنة، فإن قصر فى أحدهما لم يكن مجتهداً ولايجوز له الاجتهاد..

الثانى: أن يكون عارفاً بمسائل الإجماع حتى لا يفتى بخلاف ماوقع الإجماع عليه..

الثالث: أن يكون عالماً بلسان العرب، بحيث يمكنه تفسير ماورد فى الكتاب والسنة من الغريب ونحوه، ولايشترط أن يكون حافظاً لها عن ظهر قلب.. بل المعتبر أن يكون متمكناً من استخراجها من مؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك..

الرابع: أن يكون عالماً بعلم أصول الفقه لاشتماله على نفس الحاجة إليه، وعليه أن يطول الباع فيه ويطلع على مختصراته ومطولاته بما تبلغ به طاقته..

الخامس: أن يكون عارفاً بالناسخ والمنسوخ، بحيث لايخفى عليه شىء من ذلك مخافة أن يقع فى الحكم بالمنسوخ».

فلماذا قصر الدكتور هذه الشروط على الشرطين اللذين ذكرهما؟ أما اضافته شرط الوعى بمصالح الأمة، فهو يدخل فى شرط العلم بعلم أصول الفقه، الذى يتضمن باب العَلَم بالمصالح المرسلة.. ويدخل فى ذلك أيضاً قوله: «التعبير عن مصالح غالبية المسلمين». أما شرط «الانتساب إلى وعى أغلبيتها المحرومة» الذى يضيفه إلى شروط الاجتهاد فهو شرط قائم على اعتقاد ماركسى شائع، مؤداه أن الوعى الأساسى الذى يتحكم فى اتجاه الأشخاص يرتبط ارتباطا حتمياً بدرجة غناه أو فقره، وهو اعتقاد ليس له أى أصل إسلامى. صحيح أن وعى الأشخاص، يتأثر بدرجة الغنى أو الفقر، ولكن هذا لايعنى أن هذا التأثر هو الذى يتحكم فى اتجاه الأشخاص، خصوصاً إذا كان الأمر يتعلق بالاجتهاد فى مصالح الأمة. نعم لاشك أن المصلحة تؤثر فى اتجاه الفكر لكنها المصلحة بوجهها العام، كما أن درجة التأثير ليست درجة آلية.. كلما ازداد مال الشخص مثلا مال اتجاهه نحو مصالح أرباب الأموال. فهناك فرق بين درجة التأثير هذه التى يحددها مدى اخلاص الإنسان لعقائده، وذلك الارتباط الحتمى بين ثروة الشخص واتجاهه الفكرى التى يطبقها الدكتور اخلاصاً للفكر الماركسى. ونحن غير ملزمين بذلك.

---

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: ص٢٥٠: ٢٥٢ (اختصار).

مناقشة أفكار الدكتور رفعت السعيد

مناقشة أفكار الدكتور رفعت السعيد

الدكتور رفعت السعيد مفكر ومؤرخ ماركسى له وزنه ونحن نقدر له كونه صاحب موقف معلن على الرغم من أن هذا الموقف متناقض معنا بل ومعادى لنا. لأن المفروض أن ذاك يسهل عملية الحوار بين أطراف محددة المواقع هو الأمر الذى يحتمه السعى الجاد نحو إرتقاء فكرى حضارى يتنزه عن تبديد الطاقات فى الجدل حول قضايا مزيفة لاتطرح إلا من باب الاحتيال الفكرى الذى يقوم به أناس يخفون إنتماءاتهم الفكرية الحقيقية وراء معميات فكرية معلنة تمكنهم من التواجد فى مواقع أكثر تقدماً فى عملية الكيد للإسلام.

والدكتور رفعت السعيد إخلاصاً منه لانتمائه الماركسى يقضى العمر فى كتابة المجلدات الطوال حول تاريخ الحركة الشيوعية المصرية وتاريخ الفكر الاشتراكى بوجه عام، وكان من المحتم على الرجل المؤرخ والمفكر الماركسى أن يتعرض بالظاهرة التاريخية الإسلامية التى تصطدم معه على طول الطريق وهى ظاهرة الإمام حسن البنا رائد الحركة الإسلامية المعاصرة.

ومهما كان اختلافنا مع الرجل ومع المنهج الذى تناول من خلاله دراسته وأدى به بشكل حتمى إلى ما وصل إليه من نتائج فإنه ليس على المرء إلا أن يسجل تقديره لكون الرجل عندما أراد أن يكتب كتابه الذى لم يتجاوز مائتين وخمسين صفحة من القطع المتوسط عن الإمام حسن البنا وضع أمامه مائة وخمسين مرجعاً أساسياً.

وإذا أردنا أن نفهم منهج الدكتور فى تناول الإمام فعلينا أن نستعيد ماذكرناه مسبقاً عن موقف الفكر الماركسى من الدين وكيف أنه ينذر إليه على أنه يجمع بين أمرين كونه وسيلة فى يد الطبقات المستغلة من أجل تخدير الطبقات المستغلة وكونه يمثل زفرة المستضعفين فى ذلك الوادى الغارق فى الدموع على حسب تعبير ماركس نفسه.

إذا كانت هذه هى النظرة المسبقة للدين والتى تمثل بالنسبة للماركسيين قواعد حديدية فى التفكير غير قابلة للتجاوز فلن تصدمنا النتائج التى سوف يصل إليها الدكتور من

دراسته لأنها نتائج نستطيع توقعها بسهولة بمجرد معرفتنا بموضوع الدراسة.

ولكن الدكتور يضيف مقولة أخرى لتوماس هوبز من أجل ترسيخ هذه النظرة المسبقة للدين وهو يطلب من القارىء لدراسته «أن يتذكرها من الآن فصاعداً أو يطالع صفحات هذا الكتاب.. فلربما كانت هذه العبارة قادرة على تفسير الكثير من المواقف التى قد تبدو- فى إطار حسن النية- غير مبررة وغير منطقية»(١)

هذه العبارة تقول: «الدين هو مجرد مانعة للصواعق الاجتماعية.. والكنيسة قوة أخرى من قوات الأمن التى تستخدمها الدولة لحفظ الاستقرار الاجتماعى، لاتختلف عن البوليس والجيش فى طبيعتها ولكنها أفعل منهما أثراً وأوسع مدى وربما أقل تكلفة، إنها تقيم على كل إنسان شرطياً ملازماً له داخله»(٢)

---

(١) حسن البنا: متى.. كيف.. ولماذا؟ ص٤٦

(٢) نقلاً عن د. رفعت السعيد. المرجع السابق نفس الصفحة.

الدكتور رفعت السعيد وحسن البنا
متى؟ وكيف؟ ولماذا؟

يتهم الدكتور رفعت على طول صفحات الكتاب الإمام البنا بالديكتاتورية وفرض الهيمنة المطلقة على جماعة الإخوان المسلمين بل وسعيه لأن يقدم نفسه كمعبر عن سبعين مليون عربي وثلثمائة مليون مسلم وأنه قد «استمد الهيمنة على الجماعة.. من النظرية التى ألبست فكرة البيعة ثياب الخضوع المطلق.. ومن إمساكه بزمام كل أمر من أمور الجماعة ماخفى منها وماظهر.. فقد علم عن المرشد أنه كان يخفى لنفسه وحده كثيراً من المصادر والشخصيات.. التى يستمد منها العون كلما أراد»(1) إن المشكلة ليست فى الظاهرة التى يحاول الدكتور رفعت تفسيرها ولكن المشكلة فى المنظور الذى ينظر من خلاله إلى الظاهرة فالإمام البنا كان رجلاً يملك من القدرات ملايملكه غيره ويبذل من الجهد من أجل سعيه إلى تحقيق مانذر إليه نفسه من العمل للإسلام ماتنوء به العصبة أولى القوة من الرجال ومن الطبيعى لأى دعوة فى مهدها أن يكون للمؤسس فيها من الصلاحيات مايعينه على استخدام قدراته ومايتفق مع االدور المناط به فى تدعيم بناء الجماعة ودفعها للأمام وإذا أردنا أن نحاكم الإمام على ذاك فلنسائل أنفسنا هل كان ذاك يمثل مسئولية على كاهل الرجل أم كان يمثل نفعاً خاصاً له لقد سرد الدكتور نفسه صفحات طوال تحوى الكثير من الشهادات المليئة بالاعجاب والدهشة لمعاصرى الإمام والتى تتحدث عن مدى زهده وتواضعه وصبره ذاك الرجل الذى طاف خلال خمسة عشرة عام أكثر من ألفى قرية وزار كل قرية بضع مرات من أجل أن يدعو الناس للعمل لخدمة الإسلام ألا ينبغى أن يكون لهذا الرجل صلاحيات أكثر تعينه على قيامه بهذه المسئولية الجبارة أما التعبير عن الآمال المرجوة لأمة العرب والمسلمين أجمعين فهو أمر يدخل فى نسيج العمل الإسلامى ولايخص الإمام البنا وحده.

ونحن لسنا فى محل للمقارنة بين رجال الدعوة الإسلامية وبين رجال الإلحاد الغربى، ولكن منطق الفكر الذى يتحدث من خلاله الدكتور رفعت السعيد يجعلنا نسائله عن رأيه فيما كان يفعل ماركس وهو يقود تنظيماته الشيوعية ونحن لن نفتح ملفاً يعلم الدكتور ما فيه جيداً ولكن سنحيله فقط إلى وصف باكونين [زعيم الفوضوية فى عصر ماركس] لصورة العلاقة بين ماركس وبين أتباعه إذ يقول: «لابد لك من أن تعبده وتتخذه وثناً تصلى بين يديه

(1) المرجع السابق: ص: 80.

(2) نقلاً عن العقاد: الشيوعية والإنسانية.

إن أردت أن تظفر بمودته»(٢)

وتتضح مشكلة المنظور الذي يحاكم به الدكتور الإمام أشد وضوح فى انتقاداته للمواقف الفكرية للإمام. يقول الدكتور رفعت فى هذا الصدد:

فما هو البديل الذى قدمه الشيخ البنا؟

نفيا لدستور ١٩٢٣ نادى الاخوان «القرآن دستورنا».

ونفيا للزعامات السياسية (النحاس باشا أساسا) نادوا «الرسول زعيمنا».

ونفيا للمصرية والنضال المصرى رفعوا أعلام «الخلافة الإسلامية».

ونفيا للنضال المشترك مع الشعوب الأخرى ينادى البنا «أن الدور عليكم فى قيادة الأمم وسيادة الشعوب وتلك الأيام نداولها بين الناس»(١).

ونفيا لأى نضال اجتماعى ضد ثراء الأثرياء الرأسماليين يقول الشيخ البنا «أما موقف الإسلام من الأغنياء وأصحاب رؤوس الأموال، فليس بيننا وبينهم إلا أداء الزكاة»(٢).

وفى مجابهة المؤامرات الاستعمارية الصهيونية ضد فلسطين والعرب حوف الاخوان المعركة وهى فى أوجها إلى معركة بين مسلمين ويهود.. وشنوا هجماتهم ضد اليهود المصريين وكأنه يحضونهم حضا على الهجرة إلى إسرائيل(٣).

يا دكتور رفعت: إن كون المسلمون جميعاً ينادون أن القرآن دستورنا والرسول زعيمنا ليس أمر إخوانياً خص به الإمام الإخوان المسلمين فى مواجهة دستور ٢٨ والنحاس ولكنه فى الأساس حقيقة قرآنية لا مجال للخلاف حولها فى مواجهة كل دساتير وزعماء الدنيا.

والخلافة الإسلامية هى طموح كل الحركات الإسلامية على وجه الأرض وليس فى ذلك نفياً لأى انتماء آخر وإنما هو الانتماء الأكبر الذى تنطوى داخله كل الإنتماءات الأخرى.

---

(١) أنور الجندى، الاخوان المسلمون فى ميزان الحق– ص٢٨.

(٢) طارق البشرى، المرجع السابق ص٦٩.

(٣) لمزيد من التفاصيل راجع: د. رفعت السعيد– اليسار المصرى والقضية الفلسطينية– دار الفارابى بيروت.

ومانادى به الإمام البنا المسلمين بقوله: «إن الدور الذى عليكم فى قيادة الأمم وسيادة الشعوب» هو ترديد للفحوى القرآنى من قوله تعالى «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتسارعون فى الخيرات».

أما المقولة التى ذكرها الدكتور عن موقف الإمام من ثراء الأثرياء الرأسماليين فهى لاتعبر عن الموقف العام للإمام من هذا الموضوع لقد طالب الأمام فى رسالته عن أوضاعنا الاقتصادية بتمصير الشركات الأجنبية وتقارب الطبقات وإعادة النظر فى نظام الملكيات الكبيرة وتطبيق نظام من أين لك هذا وتطبيق قواعد الضمان الإجتماعى فهل يقال بعد ذلك أنه وقف ضد النضال الإجتماعى فى مواجهة الرأسماليين أم أنه كان يجب أن يكون شيوعياً ماركسياً كى ينل رضاء الدكتور أما ماذكره الدكتور عن موقف الإمام من اليهود فإنه مع الأسف الشديد يمثل تعسفاً وقلباً للحقائق يصل إلى درجة الإفتراء فمعارك فيالق الإخوان مع اليهود فى فلسطين من أهم العلامات البارزة فى حرب فلسطين كلها.

وهكذا تري أن اختلاف النظرة والمنهج فيما ذكره الدكتور عن الإمام يجعل الأمور التى أخذها على الإمام هى أمور له لا عليه.

حقاً.. ماذا جرى لمصر؟

أما الكتاب الذى نشر للدكتور فى سلسلة المواجهة فهو كتاب «ماذا جرى لمصر؟» وهو عبارة عن مجموعة من المقالات نشرت من قبل فى جريدة الأهالى.

وفى الصفحات الأولى من الكتاب يورد الدكتور هذا المقال لمكرم عبيد للدلالة على مايجب أن تكون عليه العلاقة بين المسلمين والأقباط:

«فى قلبى مرارة من التكلم عن الأقباط والمسلمين كأنهما فريقان.. إن اختلاف الدين لا يجوز أبداً أن يغير شطر الوجهة السياسية فى أمة اتحدت لديها القومية والجنس واللغة وعهود التاريخ والعادات وأنى أشعر بأن الوقت قد حان كى لاتعرف بيننا إلا كلمة مصرى. ولايذكر المسلم والقبطى إلا فى دور العبادة. على أنه فى أوروبا وأمريكا قد اقتربت الساعة التى لا يكون اختلاف الدين فيها حتى داخل دور العبادة إلا اختلافا فى التعبير وتصبح عبادة مبدع الكائنات مناجاة روحانية وخلوصا للذات الصمدانية».

وفحوى العبارة هو فرض المنطق العلمانى على الديانتين فتلغى معالم الديانتين تماماً ولايبقى منهما إلا القدر المعزول فى مواطن العبادة.

فما بال الدكتور يعلمنا مايجب أن يكون عليه ديننا؟!..

هل نسى أنه ماركسى؟ أم ياترى تراجع عن ماركسيته؟ فإن لم يكن هذا ولا ذاك فأى منطق علمى من الممكن أن يسمح له أن يفرض على ديننا هذا المفهوم العلمانى؟!..

ولكن الدكتور لايكتفى بذلك ولكنه ينجرف مع التيار العلمانى المتعصب فى حربه الشعواء ضد الإسلام حتى ولو أدى ذلك إلى افتعال التعاطف مع الأقباط، بل وتحريضهم على العداء للمسلمين. إنه ينعى على الدكتور عاطف صدقى ورود هذه العبارات فى كتاب قرر على كلية التربية- السنة الثالثة- جامعة أسيوط:

.. «المسيحية تقوم على اليهودية، واليهودية ليست دينا» .

.. «إن المسيح قد لايكون له وجود على الاطلاق».

.. «المسيحية طعمت بالوثنية».

.. «المسيحية تأثرت فى الفكرة الالهية بالتلوث المقدس عند قدماء المصريين وبالثالوث الهندى».

.. «بولس الرسول تظاهر بالنصرانية لتحريف المسيحية».

.. «المسيحية تم فيها عبث بشرى جعلها توليفة يهودية وثنية».

.. وهكذا تمتد عشرات الفقرات لتتطاول على ديانات سماوية، وكأن المسلم لايكون مسلماً حقاً إلا إذا أهان وامتهن الديانات الأخرى، بينما صحيح الإسلام يقوم على الاعتراف بالديانات السماوية وعلى احترامها ...

ولا أعرف أين المنطق فيما يقوله الدكتور فأبسط تفكير يؤكد أن الذى يقول: «أن المسيح قد لايكون له وجود على الإطلاق» هو ليس مسلماً على الإطلاق. إنما كلام كهذا هو من نبت الفكر العلمانى.

ولكن الدكتور لايكتفى بذلك إنما يهددنا بثورة الأقباط علينا . يقول الدكتور:

«والحقيقة أن التدنى إلى مهاجمة الأديان الأخرى قد بدأ عندما أتاح التليفزيون للبوم الناعق بالخراب والتفريق، فرصة التهجم على المسيحية دونما رادع.. فتصور البعض أنها سياسة حكومية.. وتقدمت فلول التطرف لتمارس الجريمة فى وضح النهار وعلنا دون رادع.. يا حكومتنا غير العزيزة..

الأمر جد لا هزل فيه، فإما أن تمتلكى الحد الأدنى من القدرة على حماية أبسط حقوق المواطن فى احترام ديانته ومعتقده وهو مايكفله له الدستور.. وأما أن ترحلى غير مأسوف عليك، ويكفى أن التاريخ سوف يذكر لك أن حمى التطرف قد وصلت فى عهدك المدرسى والجامعى.. ورسميا وعلنا للطعن فى الديانات الأخرى..

وإذا كنتم لاتعرفون أن ذلك يفتح أبواب جهنم فأنتم فى سذاجة تصل إلى ماهو أفدح من السذاجة..

وإذا كنتم تتخيلون أن الأقباط سيظلون فى هذا الضغط المشين ساكتين راضين.. من لايعجبه يحتمل، ومن لايحتمل يهاجر، فأنتم جد واهمون، ولم تتعلموا دروس التاريخ ولا دروس الحاضر فى أكثر من بقعة من العالم».

ما الذى أراده الدكتور من كل ماسبق؟

لقد جعل مالم نفعله ذريعة للطعن على علمائنا الذين يفسرون القرآن ويدافعون عن عقائدنا (عقيدة التوحيد) فى التليفزيون فيا للجرم الذى يرتكبونه!!!..

كيف يفكر الدكتور جابر العصفور

الدكتور جابر العصفور

الدكتور جابر العصفور علم فذ من أعلام النقد الأدبى يحمل زاداً فكرياً ماركسياً ولاندرى ما الذى زج به فى خضم الصراع الفكرى بين الإسلاميين والعلمانيين. فإذا به لايفعل شيئا سوى أن يجعل من المصادرة المبدئية للرؤية الماركسية للدين محكا لمحاكمة كل ما يتعلق بالقضايا الإسلامية فكانت النتيجة من ذلك فقدانه للكثير من البريق الذى أكسبته إياه قدراته الخاصة فى النقد الأدبى.

وهكذا يستمر الدكتور جابر العصفور فى تطبيق مصادرته المبدئية فى اعتبار كل ماهو إسلامى رجعى ظلامى وكل ماهو جانح عن الإسلام تقدمى تنويرى على الواقع الثقافى فيتحدث عن المواقف التى واجهت كل من على عبد الرازق وطه حسين لما ذهبا إليه فى كتابيهما من جنوح عن الإسلام فيقول:

«ومن المؤكد أن ذلك كله كان يعرقل مسار حركة التنوير ويؤسس شروطاً خارجية معادية تكبح جناحها وتقيد إنطلاقها على نحو بدا معه التنويريون كما لو كانوا قد أخذوا فى التراجع منذ الثلاثينيات، واستجابوا إلى ضغط المؤسسات التقليدية، منذ توقيع معاهدة ١٩٣٦ فأخذ هيكل يكتب عن «حياة محمد» وتحول العقاد عن «ترجمة شيطان» إلى العبقريات الإسلامية» فهل من الممكن أن يتخذ المثل لمحنة التنوير بكتابة هيكل عن «حياة محمد» وإتجاه العقاد إلى الكتابة عن العبقريات الإسلامية؟.

وفى إطار دفاعه عن طه حسين يقول: «يؤكد طه حسين أن التعارض بين العلم والدين أو بين العقل والدين لم يتحول إلى خصومة وعداء إلا بسبب الدكتور طه حسين من وجود التعارض بين العلم والدين غاية مافى الأمر أن طه حسين يرى أن السياسة هى التى حولت هذا التعارض إلى خصومة.

وهو يتفق معه على أن «النص علي أن الإسلام دين الدولة قد فرق بين المسلمين المصريين وأنشأ فى مصر قوة سياسية دينية تؤيد الرجعية وتجر مصر جراً عنيفاً إلى الوراء».

الدكتور جابر وعلى عبدالرازق

يقول الدكتور جابر فى مقدمته لكتاب الإسلام وأصول الحكم:

«كان من الطبيعى أن يحارب الكتاب وأن يعاقب صاحبه، واتفق القصر مع لجنة كبار العلماء على العقاب صدر قرار بسحب شهادة العالمية من الرجل. وتبع هذا القرار فصله من عمله فى القضاء وقامت الدنيا ولم تقعد وتولت الدفاع عن الكتاب كل قوى الاستنارة فى مصر. وكل الفصائل السياسية المؤمنة بالديمقراطية وكل دعاة الدولة المدنية والمجتمع المدنى.

وكان الانقسام واضحا فى المعركة: دعاة الحكم المطلق فى السياسة وأنصار الاتباع والتقليد فى الفكر الدينى والاجتماعى فى جانب. ودعاة الاستنارة والعقلانية والتقدم مع كل الحالمين بالديمقراطية والحرية والمجتمع المدنى».

والسؤال الأساسى الذى يطرحه الإسلاميون(١): لماذا لم يشر الدكتور إلى الأعمال الفكرية المكثفة التى تناولت الكتاب وقتلته بحثا ونقدا لعلماء ومفكرين أفاضل على رأسهم عدد من أعلام الأزهر الشريف. هل الموضوعية التى يتحدث عنها كثيرا تسمح له بإغفال ذلك.

أنظروا كيف يعالج الدكتور جابر المسألة؟

إنه لايفعل شيئا سوى أن يطبق مصادرته المسبقة على الحالة التى أمامه فمن يؤيد الشيخ من دعاة الاستنارة والعقلانية والتقدم والحالمين بالديمقراطية والحرية أما من يرفض ما ذهب إليه الشيخ فهم دعاة الحكم المطلق وأنصار الاتباع والتقليد وبمفهوم المخالفة فهم غير تنويريين وغير عقلانيين كما أنهم متخلفون رجعيون.

هل فعل الدكتور شيئا؟

---

(١)مثال ذلك الدكتور محمد رجاب البيومى فى كتابه فى الرد على الإسلام وأصول الحكم الملحق بمجلة الأزهر والدكتور محمد عمارة فى سلسلة مقالاته عن الكتاب بجريدة الشعب.

هل فكر فى شىء؟

هل قدم أى نوع من الدلائل على مايقول؟

أين هذا الفكر الذى ناقشه فيه؟

وأين فكر الدكتور فى المسألة الذى علينا نحن أن نناقشه.

لايوجد شىء من كل هذا والمسألة كلها عبث فى عبث. وإطلاق تهم عدوانية مسبقة ليس أكثر.

والسؤال الأهم من كل هذا أين تلك العقلانية التى يتحدث عنها الدكتور؟ أين هى فى فكره هو؟

★★★

وهكذا يستمر الدكتور جابر العصفور فى تطبيق مصادرته المبدئية- فى اعتبار كل ماهو إسلامى رجعى ظلامى وكل ماهو جانح عن الإسلام تقدمى تنويرى- على الواقع الثقافى فيتحدث عن المواقف التى واجهت كل من على عبد الرازق وطه حسين لما ذهبا إليه فى كتابيهما من جنوح عن الإسلام فيقول:

«ومن المؤكد أن ذلك كله كان يعرقل مسار حركة التنوير ويؤسس شروطاً خارجية معادية تكبح جماحها وتقيد إنطلاقها على نحو بدا معه التنويريون كما لو كانوا قد أخذوا فى التراجع منذ الثلاثينيات، واستجابوا إلى ضغط المؤسسات التقليدية، منذ توقيع معاهدة ١٩٣٦ فأخذ هيكل يكتب عن «حياة محمد» وتحول العقاد عن «ترجمة شيطان» إلى العبقريات الإسلامية».

فهل من الممكن أن يتخذ المثل لمحنة التنوير بكتاب هيكل عن «حياة محمد» وإتجاه العقاد إلى الكتابة عن العبقريات الإسلامية؟.

وفى إطار دفاعه عن طه حسين يقول: «يؤكد طه حسين أن التعارض بين العلم والدين أو بين العقل والدين لم يتحول إلى خصومة وعداء إلا بسبب السياسة» أى أنه يقر بوجود مايذهب إليه الدكتور طه حسين من وجود التعارض بين العلم والدين وغاية مافى الأمر أن طه حسين يرى أن السياسة هى التى حولت هذا التعارض إلى خصومة.

فهو يتفق معه على أن «النص علي أن الإسلام دين الدولة قد فرق بين المسلمين المصريين وأنشأ فى مصر قوة سياسية دينية تؤيد الرجعية وتجر مصر جراً عنيفاً إلى الوراء».

وقصة الدكتور جابر العصفور مع الدكتور طه حسين قصة طويلة أهم فصولها دراسة الدكتور الجامعية عن نقد طه حسين والمنشورة بعنوان (المرايا المتجاورة فى نقد طه حسين) وماذهب إليه الدكتور جابر العصفور فى دراسته الأكاديمية هذه عن علاقة الدكتور طه حسين بالثقافة الغربية يضعنا أمام موقف جدير بالإنتباه.

يقول الدكتور جابر العصفور عن هذه العلاقة:

«لو تأملنا طه حسين الناقد «المحدث» بدهتنا المفارقات التى ينطوى عليها نقده إن هذا

الناقد المحدث هو الذى اختار المأساة اليونانية فترجمها وعرف بها، ليظهر مافيها من نزوع أخلاقى وقدرية دينية وترجم فولتير وراسين وأبرز مافيهما من إنسجام ومغزى أخلاقى متميز، وأعجب- إلى حد الفتنة- بالانسجام والتوازن والإعتدال، والصراع الكلاسى بين الإنسان والقدر، أو بين الهوى والواجب والعقل والغريزة، وهو نفسه الذى أحب العاطفية المفرطة لبول هرڤيو وبول جيرالدى، واستهواه الجموح المتمرد فى كتابات بودلير وأندريه جيد، وهو الناقد نفسه الذى أعجب بالأدب الأسود، واستهوته عبثية كافكا وروايات سارتر بكل مافيها من تمرد على التوازن والإعتدال، ولايقل إعجاب هذا الناقد- فى المسرح- براسين، وجوته، وبيراندللو، وجبرودو وسارتر، وكامو- رغم بعدما مابينهم- عن إعجابه بمسرح موريس دونيه، وشارل ميرى، وهنرى بك، وبوك هرفيو، ومارسيل بانيول، رغم التفاوت الحاد بينهم.

ويبدو الأمر فى النهاية- كما لو كان هذا الناقد «المحدث» يفتح عقله ووجدانه لكل الاتجاهات والمذاهب والمدارس فيتدافع الإعجاب إلى كتاباته- تدافع أعمال وأسماء متباينة كل التباين، متنافرة كل التنافر، إلى درجة تفرض الأسئلة: أين يكمن الاتجاه الحقيقى لهذا الناقد؟ وهل نحن إزاء تجانس موحد فى الاستجابة أم إزاء تباين متنافر فى الإستجابات؟ وهل نحن إزاء ناقد «يختار من أدب الغرب، أم إزاء ناقد «ينبهر» بكل مايأتى من الغرب بنفس الدرجة والقدر؟».

هكذا يرى الدكتور جابر أن الدكتور طه حسين كانت تستهويه كل الاتجاهات والمذاهب والمدارس الغربية وكان يتدافع إعجابه إلى الأعمال والأسماء مهما كانت متنافرة كل التنافر إلى الدرجة التى أثارت تساؤله هو شخصياً عن السبب الذى يكمن وراء ذلك.

هل يختلف الدكتور جابر فى تساؤله هذا عن موقف التيار الإسلامى من الدكتور طه حسين؟!.

ولكن ماهى الإجابة التى وجدها الدكتور لتساؤله هذا؟

يقول الدكتور جابر:

«من المؤكد أن هذا التباين الكيفى يرجع- فى جانب أساسى منه- إلى الطبيعة التنويرية

للمشروع الحضارى عند طه حسين. وهى طبيعة تقترن بالموسوعية التى تصل صاحبها بكل نشاط وتربطه بكل اتجاه وتدفعه إلى أن يقدم إلى مجتمعه المتخلف كل مايمكن أن يساعد على التقدم».

أرأيتم: المسألة إذن متعلقة بالطبيعة التنويرية عند طه حسين التى ترى أن كل ماهو غربى تقدمي وكل ماهو ينتمي لحضارتنا متخلف رجعي. يقول الدكتور جابر:

«هذه الطبيعة التنويرية لاتفرض على الناقد – فى طه حسين– اتجاها بعينه أواستجابة متحدة متلاحمة تتكرر فى ثبات، بل تدفعه إلى لون من الموسوعية يأخذ معها– من كل الاتجاهات النقدية والنظريات الأدبية والأعمال الإبداعية– الأفكار والآراء والنماذج التى تجدد الإبداع الأدبى وتوصِّل درسه فى الأدب والنقد الأوروبية وكل مراحل التاريخ الأدبى فى الغرب. من حيث إنها نتاج مجتمعات متقدمة تنقل ثمار تقدمها– مهما تنوعت، أو تباينت أو تنافرت أو تضاربت– إلى مجتمع متخلف، لتدفع عملية النهضة فى هذا المجتمع إلى الأمام».

إلى هذا الحد لايختلف موقف الدكتور جابر فى شيء عما يذهب إليه التيار الإسلامى، فيما يتعلق برصده للنشاط الفكرى للدكتور طه تجاه الثقافة الغربية فالرجل ينقل النتاج المتباين والمتنافر لكل مراحل التاريخ الأوروبى. نعم لايختلف موقف الدكتور جابر فى ذلك عن موقف الإسلاميين، ولكن الخلاف يكمن فى المنظور الفكرى للطرفين الذى ينظر به إلى ذلك.

فالدكتور جابر لديه مصادرته المبدئية التى تنظر للمجتمع الغربى على أنه مجتمع متقدم ينبغى نقل كل تراثه الإنسانى وتنظر إلى مجتمعنا على أنه مجتمع متخلف وكل تراثه الإنسانى متخلف مثله وعلى ذلك فأى نقل لنتاج المجتمع الأول مهما كان متنافراً أو متضارباً فإنه سيؤدى إلى دفع عملية النهضة فى مجتمعنا لا محالة!

ماهذا الذى يقال وبأى منظور فكرى وهل أن الغربيين أنفسهم من الممكن أن يقولوا هذا أم أن المسألة مسألة مصادرات مسبقة رسبتها الدونية الحضارية فى وعى هؤلاء ويريدون بكل عنجهية لا عقلانية فرضها علينا.

إن جارودى قبل إسلامه بسنين طويلة وصف الأدب الوجودى بأنه أدب من الممكن أن يؤدى إلى تدمير البشرية، وهو الموقف الذى يتفق معه فيه كثير من المفكرين الغربيين فما الذى يفرض علينا تلقى مثل هذا الأدب والأمثلة غيره كثيرة.

ألا يحمل الأدب بوجه عام قِيَمَه الخاصة المؤثرة فى المجتمعات فهل من الممكن أن تتفق هذه القيم المتنافرة والتى هى خلاصة تمزق الإنسان الغربى (من الناحية الروحية وليس من الناحية المادية التى يبدو أن الدكتور يعلى من شأن الغرب بسببها) مع قيمنا الروحية المستمدة من ديننا. أم أن مسألة (ديننا) هذه لاتخطر فى بال الدكتور والإحتكام إليها يثير فى نفسه القرف والسقم؟

فلنعود إلى الموقف الذى يتفق فيه الدكتور مع الإسلاميين نعم فقد كانت مهمة طه حسين المبهور بالغرب هى نقل تراثه الإنسانى على أنه ثمار دافعه للتقدم فما العجيب إذا نظر إليه الإسلاميون- الذين يتمسكون بقيمهم الدينية ويعتزون بتراثهم الحضارى- على أنه مخرب أراد تدمير قيمنا الحضارية بالترويج للبضاعة الغربية المتنافرة المعبرة عن تمزقه الروحى.

المسألة فى الأساس مسألة منظور ومنظور الدكتور ليس كمنظور الإسلاميين وبقول أدق يتناقض معهم تماماً.

ومثل هذا منظوره للأخلاقيات الاجتماعية حيث يعلق على مقص الرقيب الإعلامى فيقول: «يبدو المشهد الذى نراه كئيباً: مقص الرقيب يمزق الأفلام والتمثيليات والمسرحيات باسم السياسة مرة والأخلاق مرة أخرى والدين مرات فلا يستمتع المشاهد بالفيلم أو المسرحية أو التمثيلية إلا بعد أن يشوه الرقيب مصدر المتعة الجمالية فيحذف حتى قبلة الزوج لزوجته، ثم يقول عن أجهزة الإعلام:

«أجهزة تبث خطاباً أصولياً يغذى فى الأفئدة روح التعصب وفى العقول بذور التقليد».

فهكذا أهواء هذه الرجال وهكذا أحكامهم فهو ينعى على الرقيب أنه يحذف القبل حتى قبلة الزوج لزوجته (التى يؤديها ممثلان لا تربط بينهما أى علاقة شرعية) أى أنه يعترض على حذف الرقيب لذلك الفجور العلنى فى الوقت الذى يسخر فيه من الحجاب الإسلامى فى أكثر من مناسبة. وهو ينعى على أجهزة الإعلام بثها للبرامج الدينية التى يتحدث فيها أكثر

أئمة الدين اعتدالاً من وجهة نظر الجميع والذين لايكادون يتحدثون عن شيء سوى العقائد والأخلاق الإسلامية وتفسير القرآن ولكن هذا القدر نفسه يثير غضب الدكتور جابر ويعتبره تغذية لروح التعصب وبذر للتقليد في العقول، بل أن أي قدر من الحديث عن الحقائق الإسلامية يثير غضب هؤلاء القوم لأن هؤلاء الناس في الحقيقة يهاجمون الإعلام المصري على ذلك القدر الضئيل من البرامج الدينية التي يقدمها أياً كانت نوعيتها والتي يقوم بها في الغالب رجال الأزهر الشريف والأزهر الشريف.. هذا بكل رجاله يشكل هدفاً لهجوم الدكتور جابر على امتداد تاريخه في القرن العشرين كله والسؤال المطروح هنا هو إذا كان إسلام رجال الأزهر جميعاً هو مثار غضبكم فأي إسلام هذا الذي ترتضونه أم أن القضية لا تتعلق بهذا أو ذاك من العلماء والمفكرين وإنما تتعلق بالإسلام نفسه؟.

الدكتور جابر وموقف الإسلاميين من الأدب الحديث

الدكتور جابر وموقف الإسلاميين من الأدب الحديث

إذا قلنا أن الفكر الإسلامى قد مر بفترة من الإضطراب الشديد منذ أوائل القرن التاسع عشر لكى يستعيد حيويته بعد فترة من الخمول الطويل فإن الأمر يعد أكثر صعوبة بالنسبة للأدب الإسلامى.

لقد تفتح الوعى العربى فى أوائل القرن التاسع عشر على طوفان من الثقافة الغربية الزاحفة، بينما كل مايتعلق بالثقافة الإسلامية لم يكن متخلفاً فقط عن العصر المعاش، ولكن كان متخلفاً إلى أقصى حد بالنسبة لعصور إزدهار الحضارة الإسلامية القديمة.

وقد واجهت العقول الإسلامية الكبيرة هذا المنحنى الحضارى الصعب وتراوحت نتائج هذه المواجهة بين الضعف والإستسلام (الطهطاوى) والتحدى والنبوغ (الأفغانى) والاضطراب الشديد (محمد عبده). وأستأثرت الساحتان الفكرية والسياسية بأغلب جهود هذه المواجهة أما ماكان يتعلق بالأدب الإسلامى، فقد كانت خطواته وئيدة لا تتناسب مع التلاحق السريع لتطور الأحداث، وهو الأمر الذى يمكن تطبيقه على كل ماهو انسانى، ومن ثم كان التمرد.. التمرد على الشكل والمضمون الفنيين وعبرت المدرسة الرومانسية فى الشعر عن تلك الروح المتمردة وتجاوز الأمر ببعض أبناء هذه المدرسة إلى التمرد على المضمون الفكرى الإيمانى مثلما كان يفعل صالح جودت على سبيل المثال وهو مايمكن قوله عن يحيى حقى وتوفيق الحكيم بالنسبة للرواية. لكن الأمر كان لايزال يعبر عن حالة من التمرد داخل الإطار الإيمانى حتى بلغت درجة التمرد حد الإنفجار ومن ثم الخروج على يد مدرسة الشعر الحديث. والتى بدت خطوطها فى شعر البياتى وأحمد عبد المعطى حجازى وغيرهم وعلى يد نجيب محفوظ ويوسف إدريس فى المدرسة الواقعية فى الرواية، وبدا العداء للعقائد الإسلامية واضحاً وصريحاً ومقصوداً. وتجسد لدى هؤلاء الأدباء الماركسيين فى أشعارهم المحتوى الفكرى للمفهوم الماركسى للربط بين الدين واستخذاء الإنسان واستضعافه واستسلامه لذابحيه.

– ولأن التمرد الفنى أكثر صدقاً من التمرد الفكرى فقد كان متسقاً مع هؤلاء الأدباء الماركسيين ذو الثقافة الفكرية المحددة (والمحدودة غالباً) أن يجعلوا من هجومهم على العقائد الإسلامية سبيلاً لهم لتحرير الإنسان، مما يكبله من خرافة وضعف. ولكن مهما كان قدر هذا الصدق فالأمر قد تجاوزه لإفراز مايعتمل داخل النفوس من إباحية وتحلل وخروج. ربما قد

تسبب فيه ماقاساه البعض فى صغره مع ماتقوم به تنشئتنا الدينية من كبح لمثل تلك الأمور، كما انعكس ذلك التجاوز فى استغراقهم فى الثقافة الغربية واستلهامهم لبعض رموز العقائد المسيحية مثل عقيدة الصلب فى كثير من أعمالهم الأدبية. وقد ظهرت هذه الأمور جلية أكثر فى الأجيال التالية لذاك الجيل.

فى تلك الفترة كانت الحركة الإسلامية تُجهض فكرياً فى سجون عبد الناصر وتوئد أدبياً لفترة طويلة فى القتل الغامض للشاعر الإسلامى العبقرى هاشم الرفاعى الذى انتهت بقتله محاولة جادة لإستكمال ماحاوله شوقى من استعادة لمكانة الأدب العربى الذى هو فى الغالب الأعم منه أدب إسلامىٌ فى الأساس ولأن الإسلاميين منذ البدء لم يولوا الساحة الأدبية ماتستحقه من جهود فى مواجهتهم الحضارية مع الغرب ولذلك فإن انتكاسهم فى تلك الساحة بعد ذاك الحادث كان أمراً طبيعياً للغاية بحيث صارت الساحة خالية للعلمانيين لا يتعايش معهم فيها إلا بعض العبقريات الإبداعية ذات الحس الإسلامى المستأنس مثل محمود حسن إسماعيل وطاهر أبو فاشا.

وكان على الصحوة الإسلامية وهى تستعيد قواها أن تواجه هذا الذى حدث، وأن تحاول أن تعوض مافاتها من عمل فى هذا المجال وهو الأمر الذى تم على ثلاثة محاور:

الأول: الإبداع الفنى الإسلامى وقد جاءت محاولاته على يد نشئت المصرى وحسين على محمد وفاروق جويدة ووفاء وجدى. وأغلب هؤلاء ينتمون للصحوة الإسلامية من الناحية الوجدانية فقط. ويحاول الآن محمد القدوسى بشكل خاص وكوكبة من الشباب حوله دفع مدرسة الإبداع الفنى الإسلامى إلى خطوات أكبر كثيراً.

والمحور الثانى: هو رصد أعمال أدباء الخروج هؤلاء والتنبيه على مدى خطورتها على وعى الأمة وروحها الحضارية ويأتى فى هذا الإطار كتاب جمال سلطان مقدمة فى أدب الردة وكتاب الحداثة فى ميزان الإسلام لعوض القرنى.

والمحور الثالث: هو وضع بعض المحاولات للبناء النظرى للأدب الإسلامى ومن تلك المحاولات كتاب الدكتور نجيب الكيلانى الأدب الإسلامى وكتاب عبد الباسط بدر مقدمة لنظرية الأدب الإسلامى.

ومن الطبيعى أن يثير الأمر برمته حفيظة الدكتور جابر الذى يجعل من معيار الاقتراب أو

الابتعاد عن الإسلام المحك الذى يزن به الأمور، فعند تناوله لكتاب عوض قرنى (الحداثة فى ميزان الإسلام) يعلن غضبه قائلاً:

«يحدث للحداثة ماحدث لطه حسين إذ يُفْتتح الكتاب ويُختتم بالتكفير ويطرح المؤلف الحداثين جميعاً فى حمأة «الأفكار الهابطة والسهام المسمومة الموجهة للقضاء على الفضيلة والخلق والدين» ويتهمهم بمحاولة «نبذ الشريعة والقيم والمعتقدات، والقضاء على الأخلاق والسلوك باسم التجديد».

ويبدو أن المؤلف تجاوز حدود الرصد لخروج أدباء حد الحداثة إلى تسفيه أعمال أدباء الحداثة باعتبارها «من نبات مزابل الحس اللاتينى فى باريس، أو أزقة سوهو فى لندن». و«عليها شعار الشاذين من أدباء الغرب الذين لايكتبون أفكارهم إلا فى أحضان المومسات».

وقائمة الحداثيين فى هذا الكتاب تبدأ بطه حسين وعلى عبد الرازق وأحمد زكى أبو شادى ولويس عوض وأنور المعداوى وتمر بأسماء غالى شكرى ومحمد برادة وأدونيس وخالدة سعيد ومحمود العالم وبدر شاكر السيَّاب وعبد الوهاب البياتى وجبرا ابراهيم جبرا ومحمود العالم ومحمود درويش وسميح القاسم وتوفيق زيادة ويوسف الخال وخليل حاوى وعبد الرحمن الشرقاوى وأحمد عبد المعطى حجازى وصلاح عبد الصبور ومحمد عفيفى مطر وعبد العزيز المقالح وغيرهم».

يقول الدكتور جابر تعليقاً على ذلك: «فالقائمة تكاد تحتوى كل مبدعى الأمة العربية ومفكريها ولاتبقى على أحد فى ولع الكتاب بالتكفير وهو ولع يستلزم نوعاً من التحليل السيكوباتى ليس هنا مجاله».

ويتساءل الدكتور العصفور ثائراً: «هل مصادفة أن يزداد الكفر فى الأدب العربى الحديث منذ منتصف القرن العشرين أى منذ الخمسينيات؟»

ونحن نسائل الدكتور العصفور بدورنا هل يحق لك كل هذه الثورة؟!.

حقاً إن المؤلف تجاوز أمر رصد الخروج إلى التسفيه ولكن هذا بالضبط ماتفعله أنت ولكن من الزاوية الأخرى العلمانية. فإذا كان المؤلف اعتبر هذا الأدب لكونه معادياً للإسلام «من نبات مزابل الحى اللاتينى» فى باريس فأنت تعتبر كل ماهو قريب من الإسلام قرينا بالتخلف والرجعية والظلامية والعمالة إما للرأسمالية العالمية أو لأصحاب النفط. فالمصادرة

المبدئية للتعامل مع كل ماهو إسلامى على أنه قرين للرجعية قائمة على كل صفحات كتابى الدكتور فى سلسلة التنوير (محنة التنوير والتنوير يواجه الإظلام) والإتهام الماركسى بالعمالة جاهز مسبقاً قبل الدراسة والتحليل.

يقول الدكتور جابر:

«ويواكب هذا الكتاب فى الولع بالتكفير كتب أخرى تتحدث عن «الأدب الإسلامى ونقده» و«نظرية الأدب الإسلامى» فى مواجهة نظريات الأدب الإبتداعى الذى يفرخه الزنادقة المحدثون والحداثيون الشذاذ. وتلك كتب ازدهر تأليفها مع الوفرة النفطية فى منطقة الخليج والجزيرة العربية. وماصحب هذه الوفرة من توسع فى استجلاب الأساتذة (وغيرهم من الطوائف) من أقطار الوطن العربى المشرقية وترتب على ذلك تشكل طائفة نفعية من أساتذة الجامعات والمعاهد العليا الوافدين للعمل فى بلاد النفط، طائفة تتوسل بادعاء الحفاظ على الإسلام للحفاظ على المكاسب الدولارية وتعلن أنها تسعى «نحو نظرية للأدب الإسلامى» أو على نحو مايفعل أقرانهم بالطب الإسلامى والمسرح الإسلامى وعلم النفس الإسلامى، لإرضاء بنية الثقافة الإتباعية فى هذه البلاد وعادة يفتعل أصحاب هذه الكتب من أعداء الإسلام وخصومه من يزعمون محاربته ويولوعون بتكفير المبدعين والمفكرين، تملقاً لمجموعات المثقفين التقليديين فى هذه البلاد من ناحية واستمالة لقلوب أولى الأمر ممن يسعدهم الدفاع عن الإسلام من ناحية أخرى فيزداد الهجوم بقدر حجم المكاسب».

فالذين يجتهدون فى وضع بعض النظريات عن الأدب الإسلامى أو علم النفس الإسلامى يعتبرهم الدكتور مجرد متخلفين عملاء لايقصدون من ذلك إلا در النفع من أصحاب الوفرة النفطية فى دول الخليج. إنها لغة ليست لها علاقة بالفكر على الإطلاق.

يا دكتور كيف يحق لك أن تقيم الدنيا على الإتهام بالكفر وأقرب شىء إلى قلمك فى تعاملك مع الإسلاميين هو إتهامهم بالجمود والرجعية والظلامية والسيكوباتية والاستبداد والعمالة والنفاق والتملق والإتجار بالدين.

ولو تتبعنا الدكتور جابر فيما يقول لوجدنا أن لغته الخطابية أقل من اللغة التى ينعيها على الكُتّاب الذين يتناولهم.

يصف الشيخ عبد الحميد كشك رواية (أولاد حارتنا) لنجيب محفوظ بأنها قصة «جعلت

من الشيوعية الماركسية والاشتراكية العلمية بديلاً للدين». فما الغريب فى ذلك إذا كان المفكرون العلمانيون أنفسهم قالوا عنها نفس الكلام.(١)

ويقول الشيخ عبد الحميد كشك: «أقول للأزهر ومفكرى عالمنا الإسلامى وقياداتنا: لا تستسلموا لأن الرجل فاز بجائزة نوبل وليكن الأزهر أزهراً لاتحنوا رؤوسكم للعواصف ثقوا بالله ثم بالمسلمين.. ونقول للمسئولين بمصر: أليس جديرا بنا مع توالى المحن أن نتقى فى فكرنا وكتاباتنا كل مايغضب الله علينا.»

فيعلق الدكتور جابر على ذلك قائلاً:

«هنا يلعب التلويح بغضب الله دوره المصاحب فى إيقاع التصديق بمنطوق الرسالة اللغوية. وتبتعث الدوال أبنية الثقافة التى يغلب عليها التسلط وانساق المعرفة التى تسودها الطاعة.

ويظللها الخوف من الغضب من الله وبدلاً من أن تتركب الصيغ اللغوية لتخاطب العقل فإنها تتركب لتخاطب الإنفعال الجمعى وتثير عنق الإجابة الآلية بتراكيبها الإنشائية فينعكس على القراء القمع الذى يولده ضمير المتكلم، أو ينتقل من خطابه إلى استجابتهم».

هكذا يكفى أن يغضب الشيخ لله لكى يحمِّل الدكتور- من خلال تحليله الخاص- خطابه التسلط والعنف واللاعقلانية والقمع. فما الذى فعله الرجل لكل ذلك؟ هل كفر لأنه طالب المسئولين أن يتقوا الله فيما ينشر من فكر؟ أم يكفى أن نذكر أى تعبير عقائدى حتى نكون من السفلة والمجانين والعملاء؟!.

إن الموقف القمعى للدكتور أكثر صراخاً ممن ينتقدهم على الأقل فإن الكُتَّاب الذين يتناولهم يقدمون دلائلهم على مايقولون لكن الدكتور لايفعل شيئاً أكثر من التدليل على الاتهامات باتهامات أخرى ويحلل لغة الخطاب بالطريقة التى تسوغ له إتهاماته ومع ذلك فهو يريد أن يحرمنا من أى حق فى التفسير أو التحليل، بل الفهم البسيط للحقائق البارزة وراء ستار التحايل الشفيف.

يقول الدكتور جابر: «لن يلتفت أحد فى دوامة قمع الخطاب إلي الفتوى بغير علم فى

---

(١) راجع فى ذلك الفصل الخاص بنجيب محفوظ فى كتابنا (العلمانية).

تقنيات الأدب والجهل بطرائق تفسير رموزه ومكان وجود تفسير مخالف لما توهمه المؤلف فلن يدع هذا الخطاب لأحد مجالاً للقول بأن الأدب حمال أوجه بطبيعته وأن أدبيته لاتفارق المعانى المتعددة والتفسيرات المغايرة، فذلك قول يقمعه الخطاب الذى يعمل على إلغاء الرواية ابتداء ويوقع المخالفين فى منطقة الكفر ابتداء»

إن الأمر لايحتاج لكل هذه المبالغة فى إدراك تقنيات الأدب لفهم هذه الرواية.. إن الاتهامات الموجهة لرواية أولاد حارتنا لم يوجهها الإسلاميون لروايات أخرى لنجيب محفوظ مثل: ثرثرة فوق النيل أو رأيت فيما يرى النائم أو ليالى ألف ليلة وليلة لما تحمله من دلالات رمزية عميقة قد لاينتبه إليها سوى المتخصصين فى تقنيات الأدب. لكننا فى هذه الرواية أمام ستار شفيف واهن ربما قُصِد أن يكون كذلك لكى يسهل تلقين القارىء المفاهيم التى أرادت الرواية بثها إليه من خلاله. والأمر فى الحقيقة لايستحق كثير الجدل لأنه ليس من المعقول أن تكون الرواية التى أدانها الأزهر ومجمع البحوث الإسلامية ورابطة العالم الإسلامى والكثير من مجامع البحوث العلمية[1] كانت تقصد شيئاً آخراً غير مافهمه هؤلاء.

---

(١) راجع فى ذلك للمؤلف كتاب حقيقة العلمانية.

مناقشـــة أفكـار الدكتـــور غـالـــى
هل هو مسيحى؟ هل هو مسلم؟
هل هو علمانى ماركسى؟
هل هو فرويدى؟
أو هو من؟!!!

موقف الدكتور غالى شكرى من الإسلام

الدكتور غالى يحمل تعصباً خاصاً ضد الإسلام نفسه فليست المسألة تقف عنده عند حدود الحركة الإسلامية، ولكن الأمر يتجاوز ذلك إلى الهجوم العنيف على كل من يتحدث عن الحقائق الإسلامية مهما كانت مكانته والدفاع المرير عن كل من يهاجم الإسلام ويهزأ به مهما كانت وقاحته وتدنيه.

ونضرب بالشيخ الشعراوى المثل للموقف الأول.

فلايستطيع أحد إدراج الشيخ الشعراوى ضمن قيادات الحركة الإسلامية كما لايستطيع أحد نفى صفة الاعتدال عن الشيخ الشعراوى. ولكن مصيبة المصائب لدى الشيخ الشعراوى والتى تجعله هدفا لأن يصب عليه العلمانيون جام غضبهم أنه يفسر القران الكريم تفسيراً يتمحور حول اثبات الإعجاز القرانى، وهو بذلك يصنع سورا حصيناً حول عقائد المسلمين أمام الغزو العلمانى أما الأمر الثانى فهو أن قيامه بتفسير القران يؤدى به إلى التعرض بشكل حتمى (خصوصاً إذا كان رجلاً متبحراً فى علم الكلام) إلى مقارنة عقيدة التوحيد في الإسلام بالعقائد الأخرى (ومنها عقائد اليهود والنصارى)، ومناصرة هذه العقيدة على تلك العقائد (وهو الأمر الذى يقوم به القران نفسه).

والشيخ الشعراوى بذلك يصيب رجلاً كالدكتور غالى فى أكثر من مقتل مرة فى علمانيته ومرة أخرى فى إنتمائه المسيحى، ولقد تسبب ذلك فى أن يتجاوز الدكتور غالى كل الحدود في هجومه على الشيخ الشعراوى الذى يبدو أنه ليس أمامه سوى التخلى عن عقيدته الإسلامية لكى يستطيع إرضاء أمثال الدكتور غالى.

يقول الدكتور غالى:

«عادل إمام والشيخ متولى الشعراوى هما ألمع نجمين فى هذا العقد على الصعيدين المصري والعربى الأول كما هو معروف ممثل كوميدى، والاخر كما هو معروف أيضاً أحد الدعاة المتفقهين فى الإسلام يجمع بينهما هذه الجاذبية التى تشد الملايين حول شخصية كل منهما عن طريق الاسلوب التمثيلى الذى يخاطبان به الجماهير، وإذا كان التمثيل فى حياة

عادل أمام هو الحرفة المباشرة، فإن التمثيل فى حياة الشعراوى هو أداة تعبير بديلة للخطابة التقليدية. وإذا كان التمثيل فى حياة عادل أمام لايتطلب سوى الإتقان الحرفى، فإن التمثيل فى عمل الشعراوى يتطلب الحركة العفوية «لعريف الكُتَّاب» أو مدرس القرية والكلام الحاذق المبسط الذى يبهر السامع».

ويقول عنه فى موضع اخر:

«كان الشيخ ولايزال صاحب بضاعة يبز فيها المعرفة المتواضعة لشباب هذه الجماعات».

ومهما كان إختلاف الدكتور غالى مع الشيخ الشعراوى فهل من الموضوعية أن يحكم على رجل يملك مثل قدراته العلمية بأنه صاحب بضاعة يبز فيها المعرفة المتواضعة؟!

يكمل الدكتور حديثه قائلاً:

«بالرغم من أن الفكر الذى يروجه الشيخ الشعراوى هو نفسه فكر هذه التنظيمات إلا أن سلاحه هو موهبته التليفزيونية الطاغية، وأما سلاحهم فهو الإرهاب. إنه رجل النظام ولكنه لايقل راديكالية فى تفسير القران والأحاديث حتى أنه لايشعر بأى حرج فى التلميح والتصريح والتحريض بالمسيحية والمسيحيين مما يساهم -وقد ساهم- فى خلق مناخ طائفى يعبىء العواطف والانفعالات فى قنابل موقوته».

ويقول فى موضع آخر:

«الشعراوى الذى يحارب من التليفزيون أية خطوة نحو التقدم».

والخلاصة أن الصورة العامة التى يصورها الدكتور غالى للشيخ الشعراوى للقراء هى انه ممثل يؤدى الحركات العفوية لعرِّيف الكُتَّاب، وإنه صاحب بضاعة يبز فيها لمريديه المعرفة المتواضعة، وأنه يساهم فى صنع الفتن الطائفية وأنه متخلف يحارب من التليفزيون أية خطوة نحو التقدم.

ومايقوله الدكتور غالى هنا هو بعض من الهجوم الشرس الذى يقوم به العلمانيون على الشيخ الشعراوى. فالدكتور يوسف إدريس مثلاً يصف الشعراوى فى كتابه فكر الفقر وفقر الفكر بأنه (راسبوتين)، أما الدكتور جابر العصفور فيصفه بأنه أحل الإرهاب محل الحوار (وهو ماسنشير إليه فى الفصل الخاص بالدكتور جابر العصفور).

والمسألة بالنسبة للإسلاميين لها بعد أخطر كثيراً من مهاجمة الشيخ الشعراوى ذلك الهجوم الوقح.. هذا البعد هو أنه إذا كان الشيخ الشعراوى البعيد كل البعد عما يعرف بالإسلام السياسى والذى يذهب فى حوار له مع الأستاذ صلاح منتصر فى كتاب أصدرته دار المعارف ضمن سلسلة كتابك إلى أن الأمل المنشود فى التغيير سوف يأتى مع المهدى المنتظر بإذن الله والذى يهاجم الجماعات الإسلامية بدرجة شديدة المبالغة وموقفه المعادى لفكر الإخوان شهير للغاية والجماعة الوحيدة التى نالت ثناءه هى جماعة التبليغ والدعوة وهى جماعة تتركز جهودها فى الجانب الروحى من الدين.

إذا كان هذا هوالموقف من الشيخ الشعراوى الذى مواقفه هذه فإن المسألة ليست مسألة خلاف حول الحركة الإسلامية، ولكن المسألة تتعلق بالإسلام ذاته الذى يستفزهم غاية الإستفزاز أن يشرح أحد عقائده ويدافع عنها ويؤيد ذلك هجومهم الشديد على شيخ الأزهر نفسه، والشيح الغزالى بل على كل من يقول قولة حق فى الإسلام وكثيراً مايعلنون أنه لافرق بين الجميع الجماعات الإسلامية، الإخوان، حزب العمل، المفكرين الإسلاميين، شيوخ الأزهر، الشيخ الشعراوى.. فالجميع إرهابيون.. أليسوا جميعاً يطالبون بتحكيم الشريعة الإسلامية إذن فالجميع إرهابيون بل وأحياناً يجنح الخيال بالبعض فيزعم أن هناك اتفاق بين الجميع وأن الخلاف بين كل هؤلاء هو مسألة تقسيم أدوار لا أكثر ثم يضيف العلمانيون الماركسيون إلى كل هذا الهذيان أن أمريكا والرأسمالية العالمية هى التى تقف وراء كل ذلك وأن كل هؤلاء مجرد قطع شطرنج فى أيدى الإمبريالية العالمية.

والسؤال المطروح: هل من الممكن أن يكون هناك مسلم لايرتضى الإحتكام إلى الشريعة الإسلامية؟!

فمهما قال العلمانيون من أضاليل وألبسوا الحق بالباطل ولفوا وداروا حول هذه النقطة فإنه من المستحيل أن يكون هناك مسلم لايرتضى الإحتكام إلى الشريعة الإسلامية. والشريعة الإسلامية هى الشريعة الإسلامية هى الأحكام القطعية التى أتت بها النصوص المنزلة من لدن عزيز حكيم والتى لاتقبل أى تأويل أو تزييف أو تمييع أم قد يبلغ الفجر بالعلمانيين أن يطالبوا الرئيس حسنى مبارك أن يعزل شيخ الأزهر ويعين بدلاً منه مز

لايطالب بالاحتكام إلى الشريعة الإسلامية وأن يضع مكان الشعراوى من يفسر القرآن دون أن يدافع عن عقائد المسلمين وينصرها على عقائد الآخرين ولايطالب بالإحتكام إلى الشريعة الإسلامية.

نقول أن المسألة ليست مسألة الشيخ الشعراوى ولا حتى شيخ الأزهر ولكن المسألة الأخطر هى أن العلمانيين بذلك يغلقون كل دوائر الحوار على الحركة الإسلامية، بل إنهم باتهامهم لأبنائها بالإرهاب لمجرد تمسكهم بعقائدهم ومطالبتهم بتطبيق الشريعة الإسلامية يمارسون فى الحقيقة عليهم أقصى درجات الإرهاب الفكرى، حيث يضعونهم بين أمرين إما أن يتهاونوا فى الدفاع عن عقائدهم ويوافقونهم فى عدم الإحتكام إلى الشريعة الإسلامية أى أن يتخلوا عن دينهم وإما تثبيت تهمة الإرهاب عليهم لعدم قبولهم ذلك بل إن الضغوط الإرهابية التى يمارسها العلمانيون على الإسلاميين من أكبر العوامل فى دفع بعض عناصرهم إلى العنف والإرهاب بشكل فعلى.

نأتى إلى الموقف الثانى:

يفرد دكتور غالى للحديث عن سلمان رشدى ثلاث وثلاثين صفحة من كتابه (أقنعة الإرهاب) وهو الحديث الذى لايعنى فحواه غير الدفاع عن ذلك المذكور.

ومن البديهى ألا يكون الدكتور غالى ساذجاً كى يعلن دفاعه صراحة عن مَن اتفق على ارتداده كل الهيئات والمنظمات الإسلامية على ظهر الأرض الرسمية وغير الرسمية، بل واتفق معهم على ذلك الكثير من المثقفين غير الإسلاميين أيضاً، ولكن جاء دفاع الدكتور غالى بصورة تقوم على محورين: الأول: الإستهزاء بكل الذين قاموا بالهجوم على الرجل وتسفيه مواقفهم بداية من التعرض للقضية ذاتها ووصولاً إلى الاستهزاء بآرائهم فيها بالربط بينها وبين الفكر الرجعى الذى يتهم به السعودية وإيران.

أما المحور الثانى: فهو الثناء على كل من يهون من القضية أو يحاول التماس الأعذار للرجل.

فى إطار المحور الأول يقول الدكتور غالى:

«بعض التيارات العنيفة تلجأ إلى الدين لتستولى على الدنيا وهذه التيارات مستعدة دائماً

لاخترا ع سلمان رشدى إذا لم يوجد أو استيراده إذا اضطرتها الظروف».

ويقول فى موضع آخر:

«كيف أصبحت رواية عادية عنواناً رئيسياً فى العلاقات الدولية وهل سيقتلون سلمان رشدى حقاً. أم أنهم قتلوا أشياء أخرى نجهلها؟»

أليس بغريب على الذى يقيم الدنيا على الشعراوى ويتهمه بالإسهام فى إشعال الفتنة الطائفية لمجرد أنه يناصر العقائد الإسلامية على غيرها من خلال تفسيره للقرآن الكريم، ليس غريباً من يكون موقفه ذلك أن يهون من أمر رواية سلمان رشدى وهجوها العنيف على الإسلام؟!.

لقد نقل الدكتور غالى تعليق الأستاذ أنيس منصور على الرواية كالتالى:

«كانت المملكة العربية السعودية أسبق الدول إلي إدانة المؤلف وروايته البشعة. من المؤكد أن سلمان الكذاب قد تعمد الإساءة إلى الإسلام والقرآن والرسول [صلى الله عليه وسلم] والوحى».

وكان تعليق الدكتور غالى عليه كالتالى:

«يتضح أن الكاتب يعتمد على المرجع الإسلامى الذى انعقد فى السعودية وقد اهتم بإدانة المؤلف إدانة شرعية».

ويعلق على كاهن قبطى أدان هذه الرؤية قائلاً:

* «ليس خالياً من المعنى أن يقف كاهن قبطى غير منضبط فى حفل رسمى للدعاة المسلمين حضره رئيس الجمهورية وإذا بهذا الكاهن يفاجىء الجميع- والرئيس يلقى كلمته- هاتفاً «نحن ضد سلمان رشدى نحن ضد آيات شيطانية. وبالطبع لم يكن أحد قد طلب من هذا الكاهن أن يصرخ بهذا الهاتف».

مغالطات الدكتور غالى

مغالطات الدكتور غالي شكري

يقول الدكتور غالي:

«حسن البنا أو سيد قطب توافرت لكليهما صفة «المصلح» وصفة الزعيم فى وقتٍ واحد، ولكن أيهما لم يصل فى زعامته محمد بن عبد الوهاب أو المهدى أو عمر المختار أو ابن باديس أو عبد الكريم الخطابى، لأن هؤلاء استقطبوا إلى جانبهم حركة شعبية كاسحة تمثل الأغلبية الساحقة ولأنهم حين حملوا السلاح فقد توجهوا به إلى صدور المحتلين الأجانب أو الإقطاعيين.»

فمن الذى يستطيع أن يقول أن حسن البنا الذى كان يقود خمسة ملايين مسلم وطاف كل القرى والنجوع فى مصر، لم يستقطب الحركة الشعبية؟! وحسن البنا الذى دفع بمليشيات الإخوان لمواجهة اليهود فى حرب فلسطين وشهد لهم الجميع بدورهم الإيجابى فيها لم يتوجه بالسلاح إلى صدور المحتلين؟!.

ويقول عن أفكار (الإخوان المسلمين) «أنها السلفية الراديكالية القائلة بالإسلام ديناً ودولة وهى بذلك تختلف عن السلفية السابقة (يقصد سلفية الأفغانى ومحمد عبده) التى اكتفت بما لايعارض الإسلام ولم تقل بتطبيق الشريعة الإسلامية».

فعلام كان الأفغانى ومحمد عبده يدافعان عن دولة الخلافة إذن ويدعوان الناس إلى الإنضواء تحت راية الإسلام؟!.

إن الأمر هنا يتعلق بقضية المصطلحات فمن يدعون إلى الدولة الإسلامية يقصدون من ذلك بشكل بديهى الدعوة إلى تطبيق الشريعة، ومن يدعون إلى تطبيق الشريعة يدعون إلى إقامة الدولة الإسلامية وليس هناك خلاف فى ذلك إلا فى المصطلحات المستخدمة.

وفى نفس هذا الإطار يقول: «فى إحدى فترات تاريخنا الحديث لم تكن السلفية أحياناً نقيض العلمانية بمعنى أن الإمام محمد عبده مثلاً حين يرفض أن تكون هناك سلطة دينية باسم الإسلام فهو علمانى».

ومن المعروف أن الإمام محمد عبده فرق بين شرعية الحكم والأساس القانونى للنظام فلا يستطيع أى حاكم مسلم أن يدعى بأن شرعيته مستمدة من الله سبحانه وتعالى، وهذا

ماقصده الإمام محمد عبده من رفضه للسلطة الدينية ولكنه طالب بأن يكون الأساس القانونى للنظام قائماً على القيم الإسلامية، فهل يكون الإمام محمد عبده بذلك علمانياً؟! لو صح ذلك فإن الحركة الإسلامية جميعها تكون علمانية من وجهة نظر الدكتور شكرى!.

والغريب أن الدكتور شكرى يصف محمد عبده فى موضع آخر بأن «الشريعة عنده كانت المقياس والإسلام هو المعيار» ولكن هذا الوصف جاء على سبيل النقد له على أساس أن ذلك دفعه إلى «معارك عنيفة مع التيار العلمانى الذى قاده اللبنانيون فى مصر»

(جمال الدين الأفغانى) العبقرية الإسلامية التى هى محل النقمة من العلمانيين دائماً فيصفه بأنه: «لم يكن الأفغانى فى تلك الفترة (يقصد فترة مجيئه من استامبول) ملحداً بالمعنى الدقيق لهذا التعبير».

ونقمة العلمانيين على الأفغانى سببها الوحيد هو التزامه الإسلامى الحاسم على الرغم من عقلانيته الشديدة، وهو الأمر الذى يقف على النقيض منه رجل مثل الطهطاوى الذى هو محل ثنائهم الدائم إلى الدرجة يصفه بها الدكتور غالى «أنه كان نبى الفكر البرجوازى»

والدكتور غالى يتوسع فى لفظ نبى هذا إلى الدرجة التى يصف بها قادة الثورة العرابية بأنهم «أنبياؤها الجدد».

ويقول فى موضع آخر: «أولى علامات الخريطة المعقدة هى مناخ الهزيمة الذى صاحب نشأة السلفية الراديكالية (إجهاض ثورة ١٩١٩) والهزيمة التى صاحبت تطورها (نكبة ١٩٤٨ فى فلسطين) والهزيمة التى أنهت مرحلة تاريخية كاملة (١٩٦٧) ثم زيارة القدس المحتلة (١٩٧٧) فهذه كلها كانت ومازال مناخات الهزيمة التى تنفست فيها السلفيات الجديدة»

الرجل هنا يقطع مسافة ثلاثة أرباع قرن يصفها بأنها مناخ الهزيمة الراديكالية نشأت وتطورت خلال تلك المسافة؟

ماهذا الأمر الغريب ألم تنشأ وتتطور الحركات السياسية الأخرى فى مثل تلك الفترة الطويلة، وهل من الممكن استخدام فترة زمنية بمثل هذا الطول لنتهم الحركة الإسلامية بارتباطها بمناخ الهزيمة؟ والطريف في الأمر أن نكبة ٤٨ مثلاً تلاها فوراً نكبة على حركة الإخوان المسلمين التى كانت تمثل الحركة الإسلامية فى ذلك الوقت!.

* وفى موضع آخر يقول عن الإخوان أيضاً:

* «إن الإخوان ليست تنظيماً اقليمياً من ناحية ولا عربياً من ناحية أخرى فهى تستمد فكرها من الشرق، من أين؟ من أبى الأعلى المودودى الباكستانى ومن أبى الحسن الندوى الهندى على وجه التحديد؟»

والقريبون من الإخوان يدركون جيداً مدى تمحورهم حول فكر حسن البنا للدرجة التى يُتَّهمون بسببها بالمبالغة الشديدة. وقد كان فكر المودودى مصاحباً زمنياً لفكر البنا وليس سابقاً عليه لكى يتهم البنا بالأخذ عنه أما الندوى فهو لاحق لهما وآخذ عنهما.

★★★

أما كاتب كالدكتور محمد أحمد خلف الله معروف بفكره الاحتيالي في تخريب الفكر الإسلامي (راجع دراستنا عنه في كتاب تزييف الإسلام)، فإنه يصفه بالكاتب الإسلامي والمفكر الإسلامي القومي العربي، ثم يسرد آراءه التي يقول فيها: «وعندي أن الخميني لم يلتزم بالقرآن الكريم عندما أهدر دم مؤلف كتاب الآيات الشيطانية، وأنه بعدم التزامه هذا قد أساء إلي الإسلام أولاً ثم إلى نفسه وإلى بقية المسلمين».

وسوف أعرض وجهة نظري على أساس أن مؤلف رواية الآيات الشيطانية قد خرج حقاً عن نطاق الدين وأصبح في الواقع مرتداً عن الدين الإسلامي. وأبدأ بالحديث عن تسمية الرواية بالآيات الشيطانية وأقول في ذلك: إن القرآن الكريم يأذن بهذه التسمية ولايكون القائل بها أبداً من المرتدين الكافرين. وإذن القرآن بهذا نأخذه من نوعين من الآيات القرآنية نعرضهما على القارىء (وقد أورد الكاتب هذه الآيات الكريمة).(1) أما حكم المرتد في الإسلام فنبينه على الوجه التالي:

يجب التمييز بين الارتداد عن الإيمان من حيث هو عقيدة قلبية وعقلية والارتداد عن نظام الدولة الإسلامية القائم على ركن من أركان الإسلام، والذي يعتبر الارتداد فيه أسلوباً عملياً للقضاء على نظام الدولة. إن النوع الثاني من الارتداد هو عملية الخيانة العظمى للدولة (....) والارتداد في زمن أبي بكر رضي الله عنه هو من هذا النوع.

أما تأليف كتاب -من أي نوع يكون هذا الكتاب -فلا يعتبر عملاً عدائياً وتخريبياً لنظام الدولة، وإنما يعتبر عملاً ذهنياً قابلاً للخطأ والصواب ويتجادل الناس فيه ويحاور بعضهم بعضاً. وقد ينصب العمل الذهني في كتاب من الكتب حول الإيمان بالعقيدة الدينية أوالكفر بها، وقد ينتهي العمل الذهني إلى الخروج من الإيمان والعدول عنه إلى الكفر، لكن هذا الإنتهاء لايؤدي إلى الأحكام التي جاء بها القرآن الكريم في شأن المرتد إلى قتله.

---

(١) مابين القوسين من كلام الدكتور غالي شكري.

إن الخميني يلعبه لعبة سياسية ويلبسها ثوب الدين. لقد فشلت ثورته الإسلامية في جانبها العسكري (وهو) يدرك من غير شك أن هزيمته العسكرية تكاد تأتي على زعامته الدينية. ومن هنا راح (يحاول) في هذا الحدث إيقاف هذا الهبوط الإضطراري في زعامته الدينية وقيادته للثورة الإسلامية»

أرأيتم هذا الكلام المحتال الذي لم يفعل صاحبه أكثر من تفتيت القضية الواضحة وضوح الشمس إلى عدة أجزاء، وإدخال كل جزء منها في غياهب تضليلية ليس لها أي علاقة بالفكر الموضوعي.. لأن مافعله سلمان رشدي في روايته قد حقق كل معاني الارتداد، حيث تجاوز الارتداد العقائدي الخاص إلى الارتداد المتحدي المخرب لكل النظم الإسلامية، فما الداعي للدخول في كل هذه المتاهات لكي يصل منها إلى هذه النتيجة العجيبة: الدفاع عن الحرية الفكرية لسلمان رشدي والتهجم على الخميني بسبب فتواه في إهدار دم المرتدين.

وهاهو الدكتور غالي يصف صاحب هذا الاحتيال الفكري بقوله:

«هذا المفكر القومي والإسلامي الشهير بالعلم والشجاعة هو وحده الذي قاتل الخميني في الصحافة المصرية قتالاً فقهياً، ولم يوزع جهده على أكثر من جبهة لأن ماتوصل إليه من شأن الآيات الشيطانية والإرتداد كان عاصماً له من التصدي لأي شخص غير الخميني».

أرأيتم..؟ إنه امتدحه كل هذا الامتداح لأنه لم يتصد لأي شخص غير الخميني في هذه القضية. أما سلمان رشدي الذي اتفقت كل الدنيا -المسلمون فيها وغير المسلمين- على أنه هاجم عقائد المسلمين بصفاقة هستيرية ليس لها أي علاقة بالفكر الموضوعي، فلا ينبغي التصدي له وإدانته. نعم فالأمر قد أتى مع هوى القوم.. فأي حقدٍ أسودٍ هذا الذي يحملونه للإسلام؟!..

هل الدكتور غالى شكرى مسيحى أو مسلم ؟

أو ماركسى؟

أو فرويدى؟

أو هو من؟!!!

فى أكثر من كتاب من كتب الدكتور غالى يقيم تحليلاته عن التطور التاريخى السياسى والفكرى لمصر فى القرنين الأخيرين على الأسس الفكرية الماركسية فى الصراع بين الطبقات . ومع أن دوجمانيته الماركسية تعجزه كثيراً فى التفسير لاختلاف الظروف التاريخية التى يمكن تطبيق مثل هذه التحليلات عليها إلا أنه يتحدث طويلاً عن الطبقات الاقتصادية المشوهة فى المجتمع المصرى وأثرها فى تطور الأحداث، ويرجع عجز تقديم هذه الطبقات للحلول الحضارية إلى تشوهها ودوجماطيقية الدكتور الماركسية جعلته يسم هذه الطبقات بالتشوه لعدم تطابقها مع الطبقات الغربية التى يحاول أن يماثلها معها، وجعلته أيضاً يحاول أن يُخضع التطور التاريخى[1] والسياسى للصراع بين هذه الطبقات خصوصاً فيما يتعلق بالدور الاجتماعى بالطبقة الرأسمالية المصرية مع أن الأصل فى صناعة هذه الطبقات هو محمد على وليس التطور التاريخى ولكن هو التعسف فى تطبيق الفكر الماركسى بأى وجه من الوجوه. ومع ذلك فإن الذى نريد أن نسجله هنا هو الإنتماء الفكرى الماركسى للدكتور فى تحليله للأمور والذى يظهر أيضاً فى قسوته العلمانية عند تناوله للقضايا الإسلامية. فهل الدكتور غالى حقاً ماركسياً؟

قبل أن تجيب أيها القارىء على ذلك إقرأ كتابه الحماسى عن الأقباط فى مصر (الأقباط فى واقع متغير) ودفاعه الملتهب عن البابا شنودة وتبريراته لكل مواقفه (خصوصاً مايتعلق بتدخلاته السياسية) ووضعه فى مصاف من يقتربون من الأنبياء!! فهل الدكتور غالى مسيحياً؟

---

(١) راجع فى ذلك: الأصول التاريخية للرأسمالية المصرية.

قبل أن تجيب أيضاً أقول لك انتظر حتى تقرأ كتابه (أقواس الهزيمة) والحل الذى يقترحه لأزمة الإنسان الحضارية والمتعلق بالهروب المتفلسف فى التحلل الجنسى (طبعاً لابد أن يقولوا أننا لانفهم المعنى الذى يقصدونه لأن الجنس الذى يشيرون إليه يتجاوز مفاهيمنا السطحية عنه المنطلقة مما نعانيه من كبت إلى حالة من التواصل والنماذج الإنسانى و.. و.. وغير ذلك مما لا تستطيع قدراتنا إدراكه) فهل يعنى ذلك أن الدكتور غالى فرويدى أو وجودى أو حتى عبثى؟

أرجو أن يتوقف القارىء عن الإجابة أيضاً حتى أصدمه بتلك الطامة الكبرى، وهى مانشره الأستاذ أسامة عرابى فى أحد الصحف اللندنية عن أن الدكتور غالى قد أعلن إسلامه عند العقيد القذافى فى أواخر السبعينات بجانب مائة ألف دولار..!!..

*** فهل من الممكن أن يكون الدكتور غالى مسلماً؟!**

إن الدارسين للفلسفة البراجماتية هم أقدر الناس على معرفة من يكون الدكتور غالى بالضبط.

ماذا يريد حسين احمد أمين؟!

ماذا يريد حسين أحمد أمين؟!

يقول الدكتور يوسف القرضاوى فى كتابه بينات الحل الإسلامى عن فكر حسين أحمد أمين «إنه لايستحق المداد الذى يكتب به الرد عليه».

ومع ذلك فلم تنسَ الهيئة المسئولة عن سلسلة المواجهة أن تنشر ضمن كتبها كتاباً له بعنوان «الإجتهاد» هو خليط من فصول مجموعة من كتبه».

ولقد كتبت فيما سبق باباً عن أفكار حسين أحمد أمين فى كتابى «تزييف الإسلام» والأمر لايستحق الإعادة ولكنى أشير للقارىء عن بعض آراء الكاتب المذكور (والذى كان صديقاً حميماً للدكتور فرج فوده).

يقول حسين أحمد أمين:

لطالما لمسنا فى وطننا وفى غيره أن أفضل العلاقات بين أفراد الطوائف الدينية المختلفة هى تلك التى تسود بين الملحدين من كل طائفة ممن قد تلاشت لديهم العقيدة وجمع بينهم الشك فى صحة الأديان جميعاً هنا يختفى التعصب والحيطه والحذر ويصبح من المتصور والممكن أن تقوم الصداقة الحرة والألفة الحقيقية ويصبح شعارهم بيت الشاعر القروى:

سلام على كفر يوحد بيننا

وأهلاً وسهلاً بعده بجهنم» أ. هـ.

أى أن الإلحاد هو الحل لديه لتعايش الأديان.

وهو يريد أن تناقش المجامع العلمية «موضوعات أخرى مثل شهادة المرأة ومالإذا كان من المنطقى فى عصر نالت المرأة فيه قسطاً من التعليم مساوياً لما ناله الرجل منه أن نصر على أن شهادة الرجل الواحد تعادل شهادة امرأتين وقد يثار موضوع حصة الأنثى من الميراث التى هى نصف حصة الذكر وما إذا كان من المصلحة على ضوء الظروف الاقتصادية

والاجتماعية الراهنة إعادة النظر فيها وقد يطالب بالإدلاء فى رأى الطب فى تأثير الصو
ببياناتهم عن حجم الانتاج خلال شهر رمضان وعلماء النفس والاجتماع برأيهم فى عواقب
حجاب المرأة وسنعود إلى الأطباء لسؤالهم عن صحة الزعم بأن نسل المحجبات أضعف من
نسل السافرات لما لهذا الموضوع من أهمية تتعلق بالتكوين البدنى لأفراد الجيل التالى فى
مجتمعنا أ. هـ.

وعلى ذلك فما الإسلام الذى يدعونا إليه؟!

إنه بلا أى خجل يدعونا إلى الإسلام الأحمر كما يسميه هو ويقصد به الإسلام على
الطريقة الماركسية التى سمح به السوفييت.. يقول:

«إن العقيدة الدينية لدى المسلمين السوفييت أنقى ألف مرة منها فى الأقطار الإسلامية
الأخرى».

ويقول فى موضع آخر عما فعله السوفييت فى المسلمين:

«هذا الموقف من الدين يبشر بمستقبل زاهر للإسلام السوفيتى» هل
الأمر يحتاج إلى تعليق؟!..

أهم المراجع

أهم المراجع

- القرآن الكريم
- تفسير القرطبى
- تفسير بن كثير
- تفسير البيضاوى
- تفسير ومعجم مصحف الرشيد للدكتور الحمصى
- أعلام الموقعين: الإمام بن القيم
- منهاج السنة النبوية: الإمام ابن تيمية
- الأحكام السلطانية: الإمام الماوردى
- قواعد الأحكام فى مصالح الأنام: الإمام العز بن عبد السلام
- الموافقات: الإمام الشاطبى
- الإعتصام: الإمام الشاطبى
- حقوق أهل الذمة: الإمام ابن القيم
- موافقة المعقول لصحيح المنقول: الإمام ابن تيمية
- مقدمة الإمام ابن خلدون
- أصول الفقه: الإمام محمد أبو زهرة
- الوجيز فى أصول الفقه: د.. عبد الكريم زيدان
- السيرة النبوية: لابن هشام
- المحلا: الإمام ابن حزم
- الفصل فى الملل والزهواء والنحل: الإمام ابن حزم
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد: الإمام ابن رشد

- اقتضاء الصراط المستقيم: الإمام ابن تيمية
- فقه السنة: الشيخ سيد سابق
- أصول الفقه: الدكتور يوسف قاسم
- أصول الفقه: للشيخ عبد الوهاب خلاف
- أصول الفقه: للدكتور زكريا البرى
- تزييف الإسلام: محمد ابراهيم مبروك
- حقيقة العلمانية: محمد ابراهيم مبروك
- الإسلام النفعى: محمد ابراهيم مبروك
- فى النظريات السياسية الإسلامية: د. محمد سليم العوا
- النظريات السياسية فى الإسلام: د. ضياء الريس
- القرآن والسطان: فهمى هويدى
- مواطنون لاذميون: فهمى هويدى
- التدين المنقوص: فهمى هويدى
- الإسلام والديمقراطية: فهمى هويدى
- بينات الحل الإسلامى: فهمى هويدى
- غير المسلمين فى المجتمع المسلم: د. يوسف القرضاوى
- نظرية الإسلام السياسية: د. الإمام المودودى
- الإسلام والتحديات المعاصرة: الإمام المودودى
- حقوق أهل الذمة فى الإسلام: الإمام المودودى
- منهاج الإنقلاب الإسلامى: الإمام المودودى

- القانون الإسلامي ومشاكل طبيقه: الإمام المودودى
- تدوين الدستور الإسلامي: الإمام المودودى
- الحكومة الإسلامية: الإمام المودودى
- معالم فى الطريق: سيد قطب
- مجموعة رسائل الإمام حسن البنا
- الفكر السياسى عند الإمام حسن البنا: ابراهيم غانم
- الدولة الإسلامية في فكر الإمام حسن البنا: ابراهيم غانم
- المرجعية المشروعية العليا: د. على جريشة
- مع العمالقة الثلاثة: المودودى- الندوى- سيد قطب: د. على جريشة
- الإسلام هو الحل: جمال البنا
- رؤية إسلامية معاصرة: د. أحمد كمال أبو المجد
- الخلافة: الإمام محمد رشيد رضا
- الإنكار على منكرى النعمة: شيخ الإسلام مصطفى صبرى
- الإبريز فى تلخيص باريز: رفاعة الطهطاوى (سلسلة المواجهة)
- الإسلام بين العلم والمدنية: الإمام محمد عبده ·سلسلة المواجهة)
- الإسلام وأصول الحكم: على عبد الرازق (سلسلة المواجهة)
- مستقبل الثقافة فى مصر: د. طه حسين (سلسلة المواجهة)
- محنة التنوير: د. جابر عصفور (سلسلة المواجهة)
- التنوير يواجه الإظلام: د. جابر عصفور (سلسلة المواجهة)
- دعوة للحوار: د. حسن حنفى (سلسلة المواجهة)

- العلمانية الجديدة: د. غالى شكرى (سلسلة المواجهة)
- من الحق الإلهى إلى العقد الإجتماعى: د. غالى شكرى (سلسلة المواجهة)
- جذور الإرهاب: مجموعة من الكتاب (سلسلة المواجهة)
- أقنعة الإرهاب: د، غالى شكرى
- العلمانية: د. محمد عمارة
- الإسلام وأصول الحكم: د. محمد عمارة
- الإسلام والسياسة: د. محمد عمارة
- الإسلام والسلطة الدينية: د. محمد عمارة
- أزمة الشورى فى المجتمعات العربية والإسلامية: الشيخ محمد الغزالى
- ميثاق العمل الإسلامى: الجماعة الإسلامية
- كلمة حق (شهادة الدكتور عمر عبد الرحمن): الجماعة الإسلامية
- إعلان الحرب على مجلس الشعب: الجماعة الإسلامية
- كلمة حق: عدد غير دورى للجماعة الإسلامية
- صلة العلم بالمجتمع: كراوزر
- حكمة الغرب: بريتراندرسل (سلسلة عالم المعرفة)
- الإسلام والغرب: مريم جميلة
- المعتقدات الدينية للشعوب: (سلسلة عالم المعرفة)
- الفلسفة الأوروبية الحديثة: بولنسكى (سلسلة عالم المعرفة)
- جولتى فى العصر متوحداً: البروفيسير جارودى
- ماركس. إنجلز. الماركسية. لينين

- نقد الفلسفة الماركسية: كاريوهنت

- سقوط الماركسية: وحيد الدين خان

- فلسفتنا: باقر الصدر

- اقتصادنا: باقر الصدر

- سقوط عمالقة الغرب: د. رشدى فكار

- الحوار الإسلامى: د. رشدى فكار

- ضد دوهرنج: فريدر يك أنجلز

- الأصول التاريخية للرأسمالية المصرية:

- أصول الفلسفة الماركسية: شيبتولين

- الشيوعية والإنسانية: عباس محمود العقاد

- نقد العقل الجدلى: سارتر

- الوجودية والثورة: سارتر

- المرايا المتجاورة في نقد طه حسين: د. جابر العصفور

- الأقباط فى وطن متغير: د. غالى شكرى

- المعقول واللامعقول فى تراثنا العربى: د. زكى نجيب محمود

- فقه الدعوة الإسلامية والإعلام عند المودودى

- أقواس الهزيمة: د. غالى شكرى.

- الإسلام والعقلانية: جمال البنا

- البرنامج الإسلامى: جمال البنا

- أسس الدولة الإسلامية: جمال البنا

- تاريخ الفلسفة اليونانية: جمال البنا
- تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم
- تاريخ الفلسفة الحديثة: بريتراندرسل
- الإمام محمد عبده: عباس محمود العقاد
- الفلسفة الإسلامية: عباس محمود العقاد
- التفكير فريضة إسلامية: عباس محمود العقاد
- رسالة التوحيد: الإمام محمد عبده
- الرد على الدهريين: جمال الدين الأفغانى
- موسوعة تاريخ مصر: أحمد حسين
- معالم تاريخ الإنسانية: أ. ج. ويلز
- الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر: محمد محمد حسين
- جذور العلمانية: السيد فرج
- فقر الفكر وفكر الفقر: د. يوسف إدريس
- أقواس الهزيمة: د. غالى شكرى
- حكم الديمقراطية ونتيجتها: د. عبد الرحمن فارس
- النظرية السياسية فى الإسلام: د. سليمان الطريرى
- وعود الإسلام: جارودى
- العقيدة والمعرفة: زيجريد هونكة
- الإسلام السياسى: فرنسوا بورجا
- التفكير العلمى: د. فؤاد زكريا

- الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل: د. فؤاد زكريا
- الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية: د. فؤاد زكريا
- العقل فى الخطاب العربى: د. فؤاد زكريا
- العقيدة من التراث إلى التجديد: الإيمان (المجلد الأول) د. حسن حنفى
- العقيدة من التراث إلى التجديد: (المجلد الخامس) د. حسن حنفى
- التراث والتجديد: د. حسن حنفى
- دراسات إسلامية: د. حسن حنفى
- دراسات فلسفية: د. حسن حنفى
- المعقول واللامعقول: د. زكى نجيب محمود
- حسن البنا متى؟ وكيف؟ ولماذا؟ د. رفعت السعيد
- ماذا جرى لمصر؟ د. رفعت السعيد
- جذور الرأسمالية المصرية
- الإلياذة هوميروس
- نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم: د. رجب البيومى
- الإسلام فى عالم متغير: حسين أحمد أمين
- المسلم الحزين فى القرن العشرين: حسين أحمد أمين
- الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية: حسين أحمد أمين
- رسالة من تحت الماء: حسين أحمد أمين
- النبى المسلح: د. رفعت سيد أحمد

دراسات غير منشورة:

- دراسات فى العلمانية والصهيونية: د. عبد الوهاب المسيرى
- العلمانية ورقة عمل: د. عبد الوهاب المسيرى
- الحل الإسلامى لمشكلة الأقليات: كمال السعيد
- موقف الماركسيين العرب: أسامة خالد

دوريات:

- مجلة الأزهر
- مجلة منبر الشرق
- مجلة عالم الفكر
- جريدة الشعب
- جريدة الأهرام
- جريدة الأهالى
- روزاليوسف


الفهرس

فهـــــرس الكتـــــاب

كتب للمؤلف

١- الإسلام النفعى

٢- حقيقة العلمانية

٣- تزييف الإسلام (الجزء الأول)

٤- كن قوياً بالإيمان

٥- الصراع حول المادة وجوهر الحياة

٦- مواجهة المواجهة: ج١

٧- مواجهة المواجهة: ج٢

*** كتب تحت الإعداد للطبع**

٨- لماذا نعيش؟

وماهو المعنى الحقيقى للحياة؟.

٩- مقدمة فى تجديد الفكر الإسلامى

١٠- التحدى الإسلامى لأمريكا

١١- الإسلام ومشكلة الشباب

١٢- تزييف الإسلام (الجزء الثانى)

١٣- انفجار (الخروج من التابوت)................ (ديوان شعر)

١٤- مِن أجل مَن أهدرت دمَك.................... (ديوان شعر)

١٥- الصراخ ضحكاً والجنون صمتاً..............(ديوان شعر)

١٦- كليو باترا (آلام انطونيو البشعة)... (ديوان شعر من قصيدة واحدة)

١٧- خمسة دواوين من الشعر والنزيف لم يقف... (ديوان شعر)

١٨- الرحيل والذبيح............ (ديوان شعر من قصيدة واحدة)

١٩- دمى على يديك.........(ديوان شعر من قصيدة واحدة)

٢٠- صنعت من حياتى قصيدة حب لك............ (ديوان شعر)

رقم الإيداع ٢٥٥٠/٩٤

I.S.B.N
977 - 00 - 6556 - 0

دار الطباعة الحديثة

٣٩١٢٨٣٨ - ٥١١٥٨٤٨

هذا الكتاب

الأمر جد لا هزل

لقد خيل للعلمانيين –وللملحدين منهم خاصة– أن الفرصة قد واتتهم باشتعال الصراع بين الدولة والإرهابيين لكى ينقضوا على الإسلام ذاته بما يمثله من عقائد وقيم ومفاهيم وهيئات ورموز. هل الفرصة قد واتتهم حقا؟! أم أنهم هم الذين صنعوها، أو على الأقل شاركوا فى صنعها؟.

وخطورة المسألة تأتى من كون العلمانيين بذلك يغلقون كل دوائر الحوار على الإسلا[م] فإلى أى أمر ياترى من الممكن أن تمضى الأمور؟!

لقد كان المحللون يرجعون باللوم على بعض وزراء الداخلية فى إشعال الصراع و[إ]نيران الغضب، فهل من الممكن مقارنة كل مافعله هؤلاء بالدور الخطير الذى يق[وم به] العلمانيون الآن فى إشعال نار الفتنة؟!

لقد أصدر العلمانيون ماأسموه بسلسلة المواجهة أو التنوير، فهل كان الأمر أمر فكر وعقلانية ومنهج؟

إن العلمانيين لايقيمون أى نوع من الحوار العقلانى مع الإسلاميين، فالخطاب العلمانى تحكمه مصادرة أساسية يريدون فرضها على الجميع، وهى أن الصراع بين الإسلاميين والعلمانيين إنما هو صراع بين أناس تنويريين تقدميين التزموا المنهج العقلانى للمنهج المعرفى وامتلكوا المشروع النهضوى الحضارى المنشود، وأناس ظلاميين رجعيين أقاموا من عقائدهم الغيبية سورا حولهم يحجبهم عن الحقائق الواقعية ولايمتلكون أى مشروع حضارى سوى الإرهاب وإطلاق الرصاص. هذه هى المصادرة المبدئية التى يريدون فرضها على الإسلاميين.

إننا لن نجارى العلمانيين فيما يقعون فيه من سقوط فكرى مزر، كما أن الأمر فى هذا الكتاب لايتعلق بتوجيه خطابنا الفكرى إليهم فقط، ولكننا نوجهه إلى كل من يحاول استشراف معالم المشروع الفكرى للصحوة الإسلامية المعاصرة.

دار ثابت THABIT PUBLISHING COMPANY

٩٢ أ شارع محمد فريد ص. ب. ٦ باب اللوق تليفون: ٣٩٢٩٥٧٤ القاهرة

92 (A) Muhammad Farid St. Cairo. P.O. Box 6 Bab el-Luk. Cairo Tel. 3929574

